LEGATORIA
lazzo Giuseppe

CAIETANI CAN. SANSEVERINO

INSTITVTIONES

SEV

ELEMENTA

PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATAE

A

NVNTIO CAN. SIGNORIELLO

CONTINVATAE ET ABSOLVTAE

editio novissima

avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse se, et perspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav, n. XVI.

VOL. III.

PARS PRIMA et Secunda

Pars 2 after pg 310

ALMA COLLEGE LIBRARY 102 Sa59 Alma, California

NEAPOLI

APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM

in via vulgo san-Giovanni-Magg.-Pignatelli--aedibus Fibrenianis

MDCCCLXXXV

33675

Huius Operis ius proprietatis in Legum tutela est; et Auctor vetat, sine expressa sua facultate, in quodcumque idioma versionem fieri.

NEAPOLI — TYPIS FRATR. MANFREDI
in via vulgo *Sannicandro*, 4
MDCCCLXXXV

INDEX

(volvminis hvivs)

ANTHROPOLOGIA

Introductio. . . . . PAG. 1

CAPVT I. *Quaenam sit animae, et corporis unio in homine, inquiritur*

ART. I. Praecipuae Philosophorum opiniones exponuntur. . » 2

ART. II. Substantialis animae, et corporis unio in homine adstruitur. . . . . » 6

ART. III. Nonnulla contra oppositas sententias adnotantur. » 11

CAPVT II. *Quomodo unio animae cum corpore efficiatur, inquiritur* . . . . . » 15

ART. I. Philosophorum systemata recensentur. . . . . » 16

ART. II. Systema Ioan. Clerici exponitur, et confutatur. . » 17

ART. III. De systemate causarum occasionalium. . . . » 22

ART. IV. Doctrina harmoniae praestabilitae confutatur . . » 28

ART. V. Systemata influxus physici, et Rosminii expenduntur. » 34

ART. VI. Doctrina aristotelico-scholastica propugnatur. . . » 38

ART. VII. Opiniones Henrici Gandav., Scoti, et p. Tongiorgii circa theoriam scholasticam modo expositam expenduntur. » 45

CAPVT III. *Utrum in homine sint plura principia formalia, seu plures animae, an una anima rationalis.* . . . . . » 56

ART. I. Opiniones veterum, recentiumque de hac quaestione recensentur. . . . . » 57

ART. II. Organicistae, qui principium vitale, etsi unicum, tamen corpori insitum, esse volunt, refutantur . . . . . » 76

ART. III. Refelluntur Organistae, qui plura principia vitalia in corpore humano admittunt. . . . . » 81

ART. IV. Vitalismus impugnatur, simulque animismus asseritur. » 90

ART. V. Quaestiones de modo, quo anima est principium operationum vitalium, resolvuntur . . . . . » 101

ART. VI. Argumenta directa Vitalistarum contra unitatem formae substantialis, seu principii vitalis in homine solvuntur. » 110

ART. VII. Refutantur argumenta indirecta Vitalistarum contra eamdem unitatem principii vitalis. . . . . » 123

CAPVT IV. *De sede animae*

ART. I. Philosophorum diversae opiniones recensentur . . » 130

ART. II. Veritas sententiae Scholasticorum demonstratur. PAG. 137
ART. III. De modo, quo anima est in toto corpore . . . » 142
ART. IV. Adversariorum obiectiones diluuntur. . . . . » 147

CAPVT V. *De essentia animae humanae*

ART. I. Utrum anima substantia sit, inquiritur . . . . » 152
ART. II. Animam a corpore distingui contra Materialistas mechanicos, et dynamicos ostenditur. . . . . » 158
ART. III. Substantialitas animae contra Sensistas vindicatur. » 165
ART. IV. Quaenam substantia anima humana sit, explicatur. » 167
ART. V. Sententia illorum, qui essentiam animae in cogitatione, vel in vi cogitandi constituunt, refutatur. . . . . » 176

CAPVT VI. *De animae humanae immaterialitate*

ART. I. Simplicitas animae humanae vindicatur . . . . » 181
ART. II. Materialistarum obiectionibus satisfit. . . . . » 195
ART. III. Lockiana hypothesis materiae cogitantis refellitur. » 205
ART. IV. De animae humanae spiritualitate. . . . . » 208
ART. V. Modus, quo ab aliquibus Philosophis spiritualitas animae explicata fuit, exploditur. . . . . » 215
ART. VI. Anima humana, etsi intellectiva sit, pro singulis corporibus distingui ostenditur. . . . . » 219
ART. VII. De Phrenologismo. . . . . » 224

CAPVT VII. *De animae humanae origine*

ART. I. Refellitur emanatismus. . . . . » 232
ART. II. Animam humanam non per generationem, sed per creationem oriri ostenditur. . . . . » 237
ART. III. Sententia, quae animas ante corporis formationem exititisse tenet, exploditur. . . . . » 249

CAPVT VIII. *De animae humanae immortalitate*. . . . . » 261
ART. I. Notio immortalitatis animae humanae declaratur . » 262
ART. II. Philosophorum opiniones circa animae immortalitatem recensentur . . . . . » 265
ART. III. Animam humanam intrinsece immortalem esse demonstratur . . . . . » 273
ART. IV. Animam etiam extrinsece immortalem esse demonstratur. . . . . » 285
ART. V. Argumentorum vis pro animae immortalitate amplius confirmatur . . . . . » 298
ART. VI. De metempsychosi. . . . . » 302
ART. VII. Hodiernorum Pantheistarum palingenesia refellitur. » 307

ANTHROPOLOGIA

INTRODVCTIO

1. Hactenus tum de mundo in universum, tum de corporibus inanimis, atque inter animata de vegetabilibus, et belluis speciatim disseruimus; restat in praesentia, ut de homine tractemus. Haec tractatio, quae *Anthropologia* vocatur, ut iam monuimus [1], ad hunc locum amandanda, peculiarique parte Philosophiae complectenda erat. Nam, cum homo omnia, quae in reliquis naturis rerum observavimus, in se exquisitiori modo contineat [2], atque adeo, ob suam facultatem intelligendi, particeps sit proprietatum, per quas substantiae intellectuales, sive Angeli, caeteris rebus creatis excellunt [3], annulus est, quo natura visibilis cum invisibili copulatur, ut unica inde universitas rerum creatarum efficiatur [4].

---

[1]) Cf *Cosmol.*, Introd., p. 202 vol. II.

[2]) Hinc homo a graecis *μικρόκοσμος*, *parvus mundus*, dictus est. « Homo, inquit s. Thomas, dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo »; I, q. XCI, a. 1 c. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. II, a. 1, q. 2 *resol.*

[3]) « Vita hominum, inquit s. Augustinus, media est inter Angelorum, et pecorum » (*In Ioann. Ev. c. V*, tract. XVIII, n. 7), et alibi: « Homo quiddam medium est inter pecora, et Angelos »; *De Civ. Dei*, lib. IX, c. 13, n. 3; cf *ibid.*, lib. XII, c. 21.

[4]) Religio nobis foret praeterire hunc praeclarum locum Nemesii: « Iamvero, illud nemo est, qui ignoret, hominem et cum inanimis convenire, et bestiarum vitae esse participem, et cum ratione praeditorum mente quadantenus coniungi. Nam cum inanimis quidem convenit. . . in corpore. . . . ; cum stirpibus et in his ipsis, et in altrice, et procreatrice anima ; cum rationis expertibus non solum in his omnibus, sed etiam in motu interiore, in appetitu, in ira, denique in sentiendi, spirandique facultate; haec omnia communia sunt hominum, et rationis expertium, etsi non omnia omnium. Mente porro, et ratione cum corporibus expertibus, et intelligentibus naturis coniungitur, cum ratiocinetur, et intelligat, et iudicet omnia. . . Quapropter veluti in confinio est sensum moventis, et quae mente comprehenditur naturae; quod (ut iam explicatum est) corpore, et corporis facultatibus ad cetera animalia, et inanima, ratione ad corpore vacantes substantias accedat » (*De natura hominis*, c. I, p. 11, ed. Christ. Frid. Matthaei, Halae Magdeburgicae 1802). Hic liber sub nomine s. Gregorii Nysseni diu pervagatus est; unde Nysseno a s. Thoma, aliisque Scholasticis tribuitur. Idem, quod Nemesius, adverterunt s. Greg. Nyssenus (*De Opific. hom.*, c. 8), s. Greg. Naz. (*Orat.* XXXVIII),

2. In hac autem tractatione, methodo jam a nobis commendatae, quae observationem cum ratione coniungit, insistentes, principio tamquam rem exploratam, indubiamque statuemus corpus, atque animam in homine ita inter se coniungi, ut unam personam, unamque completam substantiam efficiant. Hac re, sive, ut aiunt, hoc *facto* praestituto, inquiremus 1° quomodo unio haec personalis, et naturalis efficiatur; 2° utrum, necne anima rationalis sit unicum principium diversarum operationum hominis, nempe vegetandi, sentiendi, atque intelligendi; 3° in quo essentia animae consistat; 4° cuiusnam naturae anima sit, scilicet corporeae, an incorporeae; 5° quaenam sit origo animae; 6° utrum, dissoluto corpore, anima superstes sit, an cum corpore pereat.

CAPVT PRIMVM

Quaenam sit animae, et corporis unio in homine, inquiritur

ARTICVLVS PRIMVS

Praecipuae Philosophorum opiniones exponuntur

3. Omnes Philosophi, qui in homine non corpus tantum, ut Dicearchus, aliique pauci antiqui, et recentes Materialistae autumarunt [1], sed animam quoque esse non negant, concorditer docent hominem non esse solam animam, aut solum corpus, sed aliquid, quod ex anima, et corpore conflatur. Haec persuasio vulgo hominum communis est, cum nemo, quantumvis plebeius, cadaver, aut animam a corpore separatam hominem appellet, latumque discrimen inter *cadaver*, *animam*, et *hominem* non agnoscat. Verum, quandoquidem unitas, ut in *Ontologia* vidimus [2], est vel substantialis, vel accidentalis, non convenit inter omnes Philosophos, utrum unitas hominis, sive, ut quoque aiunt, *compositi humani* sit substantialis, an accidentalis. Et sane non pauci inter antiquos, recentesque vel aperte professi sunt animam *per accidens* cum corpore coniungi, vel hominem ita definivere, ut nullam rationem corporis haberent.

4. Platonem unionem animae cum corpore veluti accidentalem habuisse indubium nobis videtur, quippe quod saepe dixit animam cum corpore, tanquam motorem cum mobili, coniungi, eoque, tanquam

---

s. August. (*Liber ad Orosium*, c. 8, n. 11; et loc. cit. in *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 350 sq in not., vol. II), s. Greg. M. (*Homil.* XXIX *in Evang.*), s. Ioann. Damasc. (*De Fid. Orth.*, lib. II, c. 12).

[1]) De his alias.

[2]) Cap. II, art. 6, p. 57 vol. II.

herum servo, artificem instrumento, vel musicum lyra, uti [1]. Hinc hominem non esse aliud, nisi *animam* sensit [2]. Probabile est eum hanc sententiam tuitum fuisse, eo quod post Pythagoram [3], et Empedoclem [4] censuit animas ante hanc vitam terrestrem vixisse aliam coelestem, atque ob aliquod crimen, aliamve causam nobis ignotam, in terrena haec corpora fuisse detrusas [5]. Plotinus, quem plurimi ex eius schola secuti sunt, sententiam Platonis secundum emanatismi sui placita evolvit, animasque, ob desiderium materiae, quo captae sunt, e coelesti vita in corpora dilapsas esse docuit [6]. Hinc ipse [7], aliique e schola neoplatonica diversa media homini adhibenda esse praeceperunt, ut a vinculis corporis extricentur, atque ad pristinam coelestem vitam revertantur [8]. Ex quibus intelligitur unionem animae cum corpore, secundum Platonem, Plotinum, necnon Pythagoram, Empedoclem, aliosque eorum sectatores, non esse substantialem, quia anima non constituit cum corpore unam substantiam, sed accidentalem, quia ipsa in corpus vel punitionis ergo detrusa, vel ob desiderium materiae dilapsa est.

5. Contra ea, Aristoteles substantialem coniunctionem animae cum corpore propugnavit, quia docuit animam esse principium formale, ex quo corpus est humanum, et operatur, a caeterisque corporibus distinguitur. Haec sententia, quippe quae cum Fidei Catholicae de-

---

[1]) Cf praeter alia loca, *Phaedr.*, Part. II, vol. I, p. 39-47, ed. Bekk., p. 246 sqq H. S.; *De leg.*, lib. X, Part. III, vol. III, ed. Bekk., p. 896, et 897, H. S. p. 895, et 896; *Epinomis*, vol. cit., part. cit., p. 357, et 358, ed. Bekk., p. 983 H. S.

[2]) *Alcibiad.* I, *Opp.* Part. II, vol. III, p. 359, et 360, ed. Bekk., p. 129, et 130 H. S.

[3]) Vid. Boeckh, *Philolaus* (germ.), p. 181 sqq, Berol. 1819, et Meiners, *Histoire des sciences dans la Grèce* etc., lib. III, c. 4, t. II, p. 268 sqq, ed. cit.

[4]) Vid. Karsten, qui, post Sturz (*Empedocles Agrigentinus, De vita, et philosophia eius* etc., Lipsiae 1805), Peyron (*Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae 1810), et Scinà (*Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle*, Palermo 1813) fragmenta Empedoclis vulgavit hoc titulo: *Empedoclis Agrigent. carminum reliquiae* etc., p. 508 sqq, Amstelod. 1838.

[5]) *Phaedr.*, part. I, vol. I, p. 39-47, ed. Bekk., p. 246-249 H. S. Probabile inquimus, quippe quod non convenit inter Platonis interpretes, num haec, quae ex Phaedro citavimus, sint, ex sententia Platonis, historice, an mythice, intelligenda. Cf Van Heusde, *Initia phil. plat.*, p. 53, et 131, ed. 2, Lugd. Batav. 1842.

[6]) *Enn.* I, lib. I, c. 12; *Enn.* IV, lib. III, c. 9-17; *ibid.*, lib. VIII, c. 1-4 etc.

[7]) *Enn.* I, lib. I, c. 11; *ibid.*, lib. II, c. 4 etc.

[8]) De his s. Augustinus scribit: « . . . asserentes animae, ut beata esse possit, non terrenum tantum, sed omne corpus esse fugiendum »; *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 17, n. 2.

cretis proxime connectitur, a ss. Patribus, aliisque antiquis Scriptoribus Ecclesiae vehementer inculcata fuit, e quibus nominare satis est s. Iustinum [1], Athenagoram [2], s. Irenaeum [3], Tertullianum [4], et s. Augustinum [5], et penes Scholasticos in tota media aetate viguit.

6. Verum, postquam philosophia, ob impios Protestantium conatus, a Fidei Catholicae castris defecit, theoria Platonis, et Plotini de accidentali unione animae cum corpore, licet diversis suffulta principiis, rursus in scenam prodiit. Ipsa, Cartesio in primis auctore, adeo pervagata est, ut theoriam aristotelico-scholasticam omnino obrueret. Momenta rationis, ob quae animam esse hominem Cartesius sibi persuasit, reduci possunt ad hoc breve argumentum: Essentia animae

---

[1]) « Ecquid enim aliud est homo, quam ex anima et corpore animal rationale? An anima singulatim est homo? Nequaquam. Sed est hominis anima. Num ergo corpus homo dicetur? Minime gentium. Sed hominis corpus dicetur. Quare si neutrum horum singulatim est homo, sed quod ex amborum complexu constat, nominatur homo etc. »; Fragm. libri *De resurr. carnis*, n. 8, *Opp.* ed. Maran, App. Pars II, p. 593.

[2]) Hic saepe docuit hominem ex anima, et corpore constare, atque ex ambobus unum animal fieri (*De resurr.*, c. 12, 13, 18, et 21). Hinc oppido deceptus est Clarisse, qui eum anthropologiam platonicam sectatum esse scripsit (*Comm. De Athenagorae vita, scriptis, et doctrina*, p. 109, Lugd. Batav. 1819). Illud silentio premendum non est, Athenagoram ex hac doctrina ad probandam resurrectionem mortuorum praeclarum argumentum congruentiae confecisse, quod huc redit: Cum homo ex anima, et corpore constet, unum, eumdemque oportet esse utriusque finem. Atqui hoc non potest fieri, nisi ea, in quae corpus resolutum est, ad corporis eiusdem compositionem iterum coalescant, hoc est, nisi corpus resurgat. Ergo resurrectio corporum admittenda est. Vid. ibid., c. 15.

[3]) Praeclarus hic Episcopus, et Martyr scripsit homines esse *compositos natura, et ex corpore et anima subsistentes* (*Contr. Haeres.*, lib. II, c. 13, n. 3, ed. Migne); atque ibid. (lib. V, c. 8, n. 2) *substantiam nostram* esse *animae, et carnis adunationem.*

[4]) « Hic (homo), cum ex duabus substantiis constet, ex corpore, et anima. . . » (*Adv. Marcion.* lib. IV, c. 37); et rursus: « Ex hac duplicis substantiae (*spiritus, et corporis*) congregatione confectus est homo »; *De poenit.*, c. III.

[5]) Sanctus Doctor laudavit sententiam Varronis, qui quaerens, utrum homo sit sola anima, ut Platoni placuit, an solum corpus, uti Epicurus voluit, an vero simul utrumque, uti Aristoteles sensit, hoc tertium amplexus est. « Horum autem trium, sanctus Doctor ait, hoc eligit tertium, hominemque nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul, et corpus esse arbitratur » (*De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 3). Hoc ipse inculcavit in multis locis, ex quibus haec seligimus: « Homo constat ex corpore, et spiritu » (*Serm.* CXXVIII, *De verbis Ev. Ioann. V*, c. 6, n. 9). « Unde constamus? ex animo, et corpore » (*Epist.* III *ad Nebrid.*, n. 4). « Homo constans ex anima rationali, et carne mortali »; *Serm.* CI, *De verbis Act. Apost. XVII*, c. 4, n. 5.

posita est in eo, quod cogitat [1], hoc est, non solum in eo, quod intelligit, et vult, et imaginatur, sed etiam in eo, quod sentit [2]. Atqui homo ex eo est, quod cogitat [3]. Ergo anima est homo. Quod si anima est homo, ipsa non constituit cum corpore unam substantiam completam, sed est per se solam substantia completa, proindeque cum corpore secundum accidens, non vero secundum substantiam coniungitur.

7. Ex hac Cartesii doctrina repetenda est origo trium systematum, *occasionalismi*, *harmoniae praestabilitae*, atque *influxus physici*, quibus unio substantialis animae, et corporis tollitur [4]. Namque occasionalismus, atque harmonia praestabilita, ut paulo inferius dicemus, non aliam unionem animae cum corpore admittunt, quam qua cogitationes animi, et motus corporis sibi respondent, quin anima, et corpus quidquam in sese agant; et systema influxus physici mutuam quidem animae, et corporis in sese actionem agnoscit, sed hanc ab unione substantiali animae, et corporis enasci negat.

8. Theoria Cartesii Kantium eo perduxit, ut totam rationem hominis, substantia animae, nempe, ut aiunt, subiecto etiam remoto, in sola conscientia agnosceret, proindeque animam a corpore omnino abscinderet. Re vera Kantius, cum naturam animae, et corporis nobis ignotam esse putasset, τὸ *ego* seu hominem ne in anima quidem, prout haec est subiectum cogitans, agnovit, sed contendit ipsum positum esse in sola cogitatione, prout haec in se ipsam reflectitur, seu prout sui conscia est. Hinc τὸ *ego*, seu hominem in sola conscientia suarum cogitationum posuit. Quandoquidem vero duas conscientias admisit, unam *puram*, nempe conceptuum intellectus, prout in se, seu *a priori* sunt, alteram empiricam, nempe eorumdem conceptuum prout ad phaenomena sensibilitatis accommodantur, atque experientiam efficiunt, ideo decrevit esse duplex τὸ *ego*, scilicet *noumenicum*, seu *intelligibile*, quod in conscientia pura positum est, et *phaenomenicum*, seu *apparens*, quod in conscientia empirica consistit [5]. Haec doctrina Kantii, quam eius successores probarunt, ac excoluerunt, in causa fuit, cur fere omnes nuperi Philosophi perso-

---

[1]) *Mèdit.* 6, § 8, p. 464, ed. cit.

[2]) *Les principes de la phil.*, Part. I, § 8, t. I, p. 230, et 231, ed. cit.

[3]) Cartesius, ut notum est, omnes actiones animae nomine cogitationis designavit. Vid. *Les principes de la phil.*, Part. I, § 9, *Oeuvr.* ed. cit., t. I, p. 231, et *Mèdit.* I, c. 7, ibid., p. 104.

[4]) *Les principes* etc., Part. I, § 9, p. 231, et 232.

[5]) Hanc Kantii sententiam, quam ex *Critica Rationis purae*, et praesertim *Aesthet. Transcend.* Franckius scite collegit, breviterque exposuit (*Diction. des scienc. phil.*, art. *Moi*, t. IV, p. 287), Terentius Mamiani inter Italos sectatus est in suo op. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, part. 2, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, Firenze 1836.

nam, seu *suppositum* humanum ex suipsius conscientia constitui sibi persuaderent [1], atque in persona hoc modo sumta totam rationem hominis ponerent. Inter quos Theod. Jouffroy in primis recensendus est [2].

9. Tandem in Italia Rosminius mediam inter Cartesium, et Kantium viam ingressus est, quippe qui docuit τὸ *ego* non esse solam animam, aut solam conscientiam, sed animam, prout conscia suipsius est [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

Substantialis animae, et corporis unio in homine adstruitur

10. Postquam praecipuas opiniones de hac controversia exposuimus, necesse est, ut veritatem doctrinae aristotelico-scholasticae, quae unionem substantialem animae cum corpore statuit [4], breviter quidem, sed solide, luculenterque demonstremus. Unitas enim substantialis compositi humani capitale dogma est philosophiae, quia, illa sublata, nonnisi absurda, vitiosaque anthropologia construi potest, ipsaque fundamentum quoque est theoriae cognitionis humanae, quam in *Dynamilogia* statuimus.

11. S. Thomas, de unione animae cum corpore disserens, secundum ss. Patres ait: « Ex anima, et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae, et personae [5] ». Quod quidem ab eo sapienter dictum esse haud difficile est demonstrare. Atque in primis unitas naturae in homine multis, iisque illustribus argumentis probatur, ex quibus duo seligimus [6]. Primum ex eo conficitur, quod operationes in nobis experimur, quae non sunt solius cor-

---

[1]) Cf *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 117 vol. II.

[2]) *Mémoire sur la legitimité de la distinction de la psychologie, et la physiologie*, *Nouveaux mélanges philosophiques*, publ. par Damiron, p. 163-203, Paris 1861.

[3]) *Psicologia*, Definizioni, Defin. XIII, § 55, t. I, p. 48, et lib. I, c. 2, § 65, et c. 3, § 69, t. cit., p. 53, et 55.

[4]) Hinc Doctor Seraphicus scite asseruit unionem animae, et corporis esse essentialem, quia non sola anima, sed anima, et corpus essentiam hominis constituunt. « Unibilitas, scribit, cum corpore, non est animae accidentalis, sed est ipsi animae essentialis »; *In lib. III Sent.*, Dist. V, a. 11, q. 3 *resol.* Quare, uti alibi ait, « naturae humanae competit uniri corpori »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. II, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[5]) III, q, II, a. 1 ad 2.

[6]) Quaedam egregie dicta de hac re invenies apud Ioan. Bapt. Pianciani e S. I. in suo opere *Saggi filosofici*, Saggio I, *Della combinazione dell' anima col corpo*, passim, p. 128 sqq, Napoli 1856.

poris, aut solius animae, sed utriusque [1]. E. g., certum nobis est sensationem non esse solius corporis, quia, cum ipsa, ut in *Dynam.* innuimus, et mox ostendemus, sit operatio immaterialis, a solo principio materiali, cuiusmodi est corpus, proficisci nequit. Quod experientia comprobatur, quia cadaver, seu corpus, postquam anima ab eo seiuncta est, nihil unquam sentire experimur. At certum quoque nobis est sensationem ne solius quidem animae esse, quippe quod, cum anima sit immaterialis, res materiales nihil in ipsam per se, sive *immediate* agere possunt [2]. His praestitutis, licet nobis secundum s. Thomam argumentari hoc modo: Ea, quae sunt diversae naturae, unam, eamdemque actionem exerere non possunt, propterea quod, cum omne agens secundum suam naturam agat, effectus consentaneus naturae causae esse debet. Atqui in homine actiones conspiciuntur communes animae, et corpori, cuiusmodi sunt sensationes; anima autem, et corpus, si in se seorsum considerentur, sunt diversae substantiae. Ergo pro certo habendum est corpus, atque animam in homine adeo inter se coniungi, ut ex ipsis, veluti ex duabus substantiis incompletis, una substantia completa constituatur [3].

12. Alterum ex eo petitur, quod in corpore cum anima coniuncto quaedam proprietates conspiciuntur, quae sunt propriae animae, et

---

[1]) « Cum operatio sensus sit per organum corporale ex ipsa conditione suae naturae, competit ei (animae humanae) quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anima*, a. 7 c.

[2]) « Nihil corporeum potest imprimere in rem incorpoream »; I, q. LXXXIV, a. 6 c. Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 4, p. 249-252 vol. I.

[3]) « Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius, in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur formam, et virtutem, oportet quod quorum sunt diversae formae, et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi, et corpori, ut timere, irasci, et sentire, et huiusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animae, et corporis operationes. Oportet igitur ex anima, et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 57). Brevius alibi: « Illud est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem (a. 3) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima, et corpore »; I, q. LXXV, a. 4 c.

vicissim in anima cum corpore coniuncta proprietates, quae sunt propriae corporis. E. g., corpus natura sua non movetur, nisi a principio exteriori impellatur; sed, quoniam cum anima coniungitur, se ipsum ex vi sibi insita movere potest. Anima ex natura sua est extensionis expers, quia est immaterialis; verum ex coniunctione sui cum corpore, quod informat, quamdam extensionem accipit, quia vim suam per totam, quanta est, quantitatem, seu extensionem coporis exercet [1]. Enimvero nos nonnulla, quae animae sunt, corpori, et nonnulla, quae corporis sunt, animae tribuimus, quia ad quasdam operationes animae corpus, et ad quasdam operationes corporis animam concurrere videmus. Puta dicimus corpus sentire, licet sensatio sit actio propria animae, quia sensationes, ut in *Dynamilogia* vidimus, ab anima, et a corpore producuntur; atque e converso dicimus animam de loco in locum moveri, licet hoc sit proprium corporis, quia corpus ex eo, quod cum anima coniungitur, sese de loco in locum movet [2]. Iam nemo non videt id non ex alia causa posse repeti, quam quod anima *esse* suum cum corpore communicat, ita ut ex anima, et corpore unica substantia completa constituatur, quae nec corpus, nec anima est, sed aliquid tertium, quod ex utroque componitur; quia, si anima, et corpus essent duae substantiae completae, tam illa, quam istud proprias operationes haberent, cum hoc proprium substantiae completae sit [3]. Id ex ipsa notione *corporis animati* clare intelligitur; siquidem corpus animatum, non est solum corpus, quia corpus per se est expers animae, seu vitae, nec sola anima, quia anima est naturaliter incorporea, sed aliquid tertium ex eo exurgens, nempe corpus, quod anima informat.

13. Ad demonstrandam vero unitatem personae satis est hoc uni-

---

[1]) Ex qua ratione vides nos, cum dicimus animam per corpus extendi, non facere, secundum Materialistas, animam extensam, quippe quod secundum s. Thomam (*Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 15) non asserimus animam humanam extendi *secundum extensionem corporis*, sed virtualem quantitatem animae porrigi per quantitatem realem, seu physicam corporis.

[2]) Quandoquidem anima humana *esse* suum cum corpore communicat, prout virtute sentiendi, non vero prout virtute intelligendi pollet, ideo ea, quae ad intellectum, et voluntatem hominis pertinent, corpori non conveniunt, proindeque ei tribui non possunt. Hinc recte quidem dicitur: *corpus sentit*, *corpus concupiscil*, *corpus patitur*, sed dici nequit: *corpus intelligit*, aut *corpus vult*. Apposite s. Thomas: « Dicendum, quod quamvis *esse* animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem, et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae, in qua non communicat corpus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 18.

[3]) « Quum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus, neque anima natura dici potest..., quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

cum argumentum: Operationes in qualibet natura *supposito*, seu *personae* tribuuntur secundum illud Scholae, quod in *Ontologia* statuimus: *Actiones sunt suppositorum* [1]. Atqui in unoquoque nostrum unum, idemque est illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur. Ergo ex anima, et corpore una persona in homine constituitur. Veritas assumptionis cum *a posteriori*, tum *a priori* probatur. *A posteriori* quidem hoc modo: Nos conscii nobis ipsis sumus, sive, ut aiunt, in nobis ipsis experimur illud, quod in nobis intelligit, et vult, esse idem, ac illud, quod sentit, nutritur, deambulat; unde unusquisque nostrum, sicut dicit, *ego volo*, et *ego intelligo* [2], ita dicit quoque: *ego patior*, *ego deambulo*, aut aliud eiusmodi. Atqui illae operationes, uti ostendimus, sunt solius animae; hae autem animae, et corporis, quod anima informat. Ergo unum, idemque esse in homine illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur [3], testimonio conscientiae, hoc est experientia interna constat. *A priori* autem. Namque anima, et corpus, ut modo innuimus, sunt per sé substantiae incompletae, quae unicam substantiam completam efficiunt. Atqui persona debet esse substantia completa, quia persona, uti alibi ostendimus [4], debet esse substantia perfecta; substantiae autem incompletae in composito substantiali, quod constituunt, perficiuntur [5]. Ergo ex anima, et corpore unica persona in homine efficitur. Id s. Thomas luculenter significavit his paucis: « In puris hominibus ex unione animae, et corporis constituitur persona [6] », secutusque est

---

[1]) Cap. III, art. 3, p. 117 vol. II.

[2]) Apposite s. Thomas observavit inde fieri, ut, quamvis intelligere sit proprium animae, tamen toti *coniuncto*, seu homini tribuatur. « Dicendum, ait, quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici quod ipsum coniunctum, idest homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti, homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 2 ad 2.

[3]) « . . . ipse idem homo, s. Thomas subdit, est, qui percipit se intelligere, et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus aliquam esse hominis partem »; I, q. LXXVI, a. 1 c.

[4]) *Ontol.*, ibid., p. 115-116 vol. II. « Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus, vel pes non potest dici hypostasis, vel persona, et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae »; I, q. LXXV, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 16.

[5]) Apposite Aquinas: « Anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 5.

[6]) III, q. II, a. 5 ad 1.

s. Augustinum, qui admirantes, quomodo ex Deo, et homine una facta sit persona Christi, considerare iubet idem in homine evenire, quia in hoc anima ita cum corpore coniungitur, « ut una persona fiat hominis [1] ». Qua de re illud statuendum est cum eodem Aquinate: « Ex corpore, et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est; homo enim nec est anima, neque corpus [2] ». Quod si illi ipsi, qui homi-

---

[1]) En quomodo sanctus Doctor hanc comparationem evolvit: « Nam, sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae, et corporis; in hac persona mixtura est Dei, et hominis...Ergo persona hominis, mixtura est animae, et corporis: persona autem Christi, mixtura est Dei, et hominis » (*Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. 3, n. 11). Quis igitur non succenseat Genuensi asserenti s. Augustinum hac in quaestione Platoni adhaesisse, qui sensit « mentem uniri corpori velut *motorem motae machinae* »? (*Elem. Met.*, Pars III, Prop. XXII, Schol., t. III, p. 155; cf Prop. XX, Schol. p. 149, Bassani 1779). Certe, motor non miscetur machinae, quam movet, ita ut ex motore, et machina mota una persona fiat. Genuensis citavit, licet haesitans, librum sancti Doctoris *De quantit. anim.*, c. 31, et 32; sed in his nihil occurrit, quod suspicionem Genuensis confirmet. Illud monitum volumus, voces *mixturae*, et *misceri*, quibus s. Augustinus usus est, non esse stricte accipiendas, ita ut Deus, et homo, itemque anima, et corpus proprias naturas in unione amittant; siquidem idem sanctus Doctor post allata verba subdit: « si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam ». Quare illae voces *mixturae*, et *misceri*, uti ex doctrina sancti Doctoris abunde patet, de unione personali naturae divinae, et humanae in Christo, et de unione naturali, et personali animae, et corporis in homine intelligendae sunt.

[2]) *De ente, et ess.*, c. 3. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57. Id declarari potest exemplo Incarnationis Verbi, quia unio personalis Dei, et hominis in Christo, et unio personalis animae, et corporis in homine, cum quamdam, ut modo ex s. Augustino vidimus, similitudinem inter se habeant, se invicem illustrant, et confirmant. Enimvero, quemadmodum in I. Christo, ob unionem hypostaticam naturae divinae, et naturae humanae, nomina appellativa utriusque naturae de se invicem praedicari possunt *in concreto*, hoc est, prout ad personam referuntur; ita de homine proprietates animae, et corporis, de se invicem praedicari possunt *in concreto*, eo quod anima, et corpus in homine unam personam constituunt. E. g., quemadmodum dicitur: *Deus natus est ex Maria Virgine*, perinde ac, *Homo est filius Dei Patris*; ita dicitur: *Aliquod intelligens est corporeum*, perinde ac, *Aliquod corporeum est intelligens*. Illud inter I. Christum, et hominem intercedit, quod quoniam in I. Christo natura divina, et natura humana ita in unica hypostasi divina coniunguntur, ut omnino distinctae maneant, unaque illarum attributa sua cum altera non communicet, ea, quae de divinitate dicuntur, de humanitate dici nequeunt, et vicissim; verum, cum ex anima, et corpore non solum una persona, sed etiam una substantia completa hominis fiat, nonnulla, quae de anima dicuntur, dici quoque de corpore possunt, et vicissim; puta dici potest: *corpus in homine*

nem ex anima, et corpore constitui docent, interdum animam hominem vocant, id, monente eodem Aquinate, faciunt, quia anima est pars principalis hominis [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Nonnulla contra oppositas sententias adnotantur

14. Vera de hac re sententia aristotelico-scholastica demonstrata, vix pauca in reliquas animadvertenda nobis sunt, quia placita, quibus ipsa innituntur, partim iam refutata a nobis sunt, partim inferius refutabuntur.

15. Quod attinet ad Platonem, veteresque eius sectatores, hi quidem ex eo, quod anima corpore, veluti instrumento, utitur, animam corpori, veluti motorem mobili, coniungi perperam intulere. Nam, quamvis corpus possit dici instrumentum animae, quia anima organis illius ad operationes sensitivas exerendas utitur; tamen tenendum est corpus, ut s. Thomas advertit, non esse instrumentum, quod per accidens cum anima coniungitur, sed quod unam hypostasim cum anima efficit [2]. Hoc quidem, praeter ea, quae mox dicturi sumus, ab ipsa natura sensationum perspicitur. Nam principium sensationum, quemadmodum ostendimus in *Dynam.*, non est sola anima, aut solum corpus, sed *coniunctum*, ut Scholae aiunt, seu anima, et corpus. Atqui intelligi nequit animam, et corpus esse simul principium sensationum, nisi dicatur animam cum corpore ita coniungi, ut unicam substantiam constituant, alioquin unicum principium esse non pos-

---

sentit, perinde ac *anima in homine est mobilis*. Nonnulla, inquimus, non vero omnia; siquidem, ut paulo ante advertimus, cum anima non communicet *esse* suum cum corpore, prout virtute intelligendi pollet, ea, quae ad intellectum, et voluntatem animae pertinent, corpori tribui nequeunt. Cf de hac re M. Liberatore, *Del composto umano*, c. I, art. 4, p. 21, et 22, ed. cit.

[1]) « Secundum Philosophum in IX *Eth.* c. 8, illud potissimum videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso: sicut, quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando, quod est principale in homine, dicitur homo »; I, q. LXXV, a. 4 ad 1.

[2]) « Non omne, s. Thomas scribit, quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis; sicut patet de securi, et gladio: nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum; sicut corpus hominis, vel membra eius » (III, q. II, a. 6 ad 4). Idem inculcavit s. Bonaventura hoc in loco.: « Dicendum, quod est instrumentum, quod est separatum, et est instrumentum, sive organum unitum non tantum ad aliquam operationem faciendam, sed ad unam formam constituendam: et hoc perficitur, et convenit cum motore in unitate formae totius, et operationis per consequens; et sine tali numquam habet motor perfecte compleri propter colligantiam ad illud »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *ad arg.*

sent. Corpus igitur non aliud instrumentum animae dici potest, quam quod ad unam, eamdemque hypostasim efficiendam cum ipsa concurrit.

16. Sed multis quoque argumentis directis, quae a s. Thoma nobis suppetunt, error Platonis, eiusque sectatorum confutari potest. Ex his duo afferemus: 1° Corpus in homine ab anima, quacum copulatur, speciem suam sumit; ipsum enim ex eo, quod copulatur cum anima, a ceteris corporibus specie differt, atque *humanum* vocatur. Atqui, si anima ad corpus, tamquam motor ad mobile, se haberet, corpus ab anima speciem suam sumere non posset, propterea quod id, a quo res speciem suam sumit, cum essentiam rei constituat, intrinsecus rei inesse debet. Ergo anima ad corpus, tanquam motor ad mobile, sese habere nequit. 2° Mobile non ita a motore pendet, ut per unionem cum ipso incipiat esse, et per separationem ab ipso esse desinat. Atqui corpus humanum ex eo, quod cum anima coniungitur, esse incipit, et, statim ac anima ab ipso separatur, esse desinit [1]. Ergo rursus patet animam cum corpore in homine non ita se habere, sicut motor se habet ad mobile [2].

17. Absurda quoque est sententia Cartesii. Namque ipsa innititur, veluti principio, huic pronuntiato, quod essentia animae in cogitatione, seu in complexione omnium operationum eius cum intellectivarum, tum sensitivarum posita est. Atqui hoc decretum, ut mox videbimus, falsum est, 1° quod in Deo tantum, utpote ente simplicissimo, esse, ac operari unum, idemque sunt; 2° quod operationes sensitivae, cum sint animae, et corporis, non vero solius animae, ad essentiam solius animae pertinere non possunt. Iam, si hoc pronuntiatum est falsum, etiam falsum est illud, quod Cartesius inde confecit, hominem ex eo constitui, quod cogitat. Nam, cum homo ex anima, et corpore constet, ipse constitui debet non solum ex eo, quod est solius animae, sed etiam ex eo, quod est simul animae, et corporis, nempe ex eo, quod intelligit, sentit, et vegetat [3]. Iam, quandoquidem non est possibile hominem sentire, et vegetare, nisi unio substantialis inter animam, et corpus existat, hominem non esse, ut Cartesius voluit, solam animam, sed ex anima, et corpore *substantialiter* copulatis componi pro certo habendum est [4].

---

[1]) Apposite s. Augustinus: « Est ipsa anima, sui corporis vita. . . Ergo corpus moritur, quando illud dimiserit anima, idest vita ipsius »; *Serm.* CCLXXIII, c. 1, n. 1.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57, n. 2, et 3. Cf etiam *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

[3]) « Dicendum, ait s. Thomas, quod (*anima*) unita corpori habet operationes, et vires, in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae, et sensitivae »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.* a. 2 c.

[4]) Cartesius, quemadmodum inferius videbimus, non negavit, immo aperte

18. Huic theoriae hominem in sola anima reponenti, quam Cartesius in recenti aetate instauravit, veteres Ecclesiae Patres, ut doctrinam Ecclesiae de Incarnatione Verbi sartam, tectamque servarent, constanter, vehementerque sese opposuere [1]. Unde horum vestigiis insistens sanctus Damascenus hanc de natura hominis statuit doctrinam: « Petrus in animam, et corpus dividitur: verum nec anima, si eam seorsim spectes, perfectus homo est, aut perfectus Petrus; nec item corpus [2] ». Lubet ex eo breve, praeclarumque argumentum afferre, quod huc redit: Eorum, quae idem sunt, eadem est definitio; atqui nec soli animae, nec soli corpori, sed ei, quod ex utroque conflatur, definitio hominis convenit; ergo neque sola anima, neque solum corpus, sed quod ex utroque conflatur, est homo [3].

---

docuit unionem animae, et corporis esse substantialem; at, dum ipsam verbo asseruit, re sustulit. Namque unio substantialis, uti patet, secundum *esse* fit, adeo ut rerum unitarum unicum sit *esse* compositum; unio autem animae, et corporis, prout ab ipso explicatur, non modo non per *esse*, sed ne per operationem quidem fit.

[1]) Notum est fuisse inter haereticos tum qui autumabant Verbum Dei assumpsisse corpus sine mente, tum qui autumabant Verbum assumpsisse mentem sine vero corpore. Iam ss. Patres, ut utrique errori obviam irent, demonstrarunt hominem neque in sola anima, neque in solo corpore consistere, sed ex anima et corpore conflari; hinc, quoniam Fide Catholica constat Verbum Dei, ob assumptam humanitatem in sua divina hypostasi, factum esse verum hominem, tenendum est Verbum Dei non solam animam, nec solum corpus, sed animam, et corpus in Incarnatione assumpsisse (cf s. Greg. Naz., *Epist. ad Cledonium praesbyterum adv. Apollinarium*, Opp. ed. Montf., t. II, p. II; Eulogium Alex., *Capp. VII De duabus naturis Domini, Deique Salvatoris* apud Phot., Cod. CCXXV, et CCXXVI; s. Ambros. *De Incarn. Dom. Sacr.*, c. 7, n. 62 sqq, ed. Maur.; s. Fulgent., *Libri tres ad Trasimundum*, lib. I, c. 18, aliisque missis, sanctus Damasc., *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. 6, et 18. Quod convenientissimum esse s. Augustinus advertit, quia Verbum Dei incarnatum est, ut « totum, quo constat homo, a peccati peste sanaret »; *De Civit. Dei*, lib. X, c. 27.

[2]) *Dialect.*, c. 11; cf c. 10. « Ratio, ait s. Thomas, hominis consistit in unione animae, et corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De unione Verbi incarnati*, a. 1 c.

[3]) « Rursus species, cum dividitur, nomen suum ac definitionem iis, quae ipsi sunt inferiora, impertit: at vero Petrus, cum in animam ac corpus secatur, nec animae, nec corpori nomen suum ac definitionem tribuit. Neque enim sola anima, Petrus est, nec solum corpus, sed utrumque coniunctim » (*Dialect.* c. 10). Accedit, quod, observante s. Thoma, si homo ex sola anima, non vero ex anima, et corpore constaret, ipse non esset aliquid, quod in sensus incurrit: « Animal, inquit, et homo sunt quaedam sensibilia, et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus, et eius partes non essent de essentia hominis, et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

19. Omissis systematis influxus physici, occasionalismi, et harmoniae praestabilitae, de quibus in sequenti capite agemus, adnotamus, contra opinionem Kantii, aliorumque asserentium τὸ *ego* ex conscientia sui constitui, eadem valere argumenta, quibus personam non posse definiri *naturam sui consciam* ostendimus [1], quippe quod τὸ *ego*, secundum Kantium, aliosque nuperos re ipsa non aliud, nisi *personam* denotat. Illud silentio premendum non est, Kantium suam theoriam absurdiorem fecisse: quia, cum duplicem conscien-, tiam, nempe *puram*, et *empiricam* in homine agnovisset, duplex τὸ *ego* nempe *noumenicum* et *phaenomenicum* in eo etiam agnovit. Enimvero, praeterquam quod absurda sunt principia, ex quibus distinctionem duplicis conscientiae purae, ac empiricae, et duplicis τοῦ *ego phaenomenici*, et *noumenici* Kantius derivavit, primo, cum unum, ut in *Dynamilogia* vidimus, sit subiectum, quod in nobis intelligit, vult, et sentit, unum quoque est subiectum, quod per sensum communem operationes sensitivas, et per vim reflexivam intellectus se, suasque operationes intellectivas apprehendit. Unde animae humanae ad cognoscendum se, suasque operationes non duplex conscientia Kantii, sed sensus communis, et vis reflexiva intellectus suppetunt. Secundo, Kantius docuit intellectum ex eo, quod conceptiones suas *factis* experientia compertis applicat, mundum sensilem construere. Atqui, si ad aliud τὸ *ego facta* experientiae, et ad aliud τὸ *ego* conceptiones intellectus pertinerent, profecto intellectus conceptiones suas ad *facta* experientiae applicare non posset. Ergo duplex τὸ *ego*, sive duplicem conscientiam in homine secundum ipsa philosophiae Kantianae placita admittere nefas est.

20. Vitia utriusque theoriae, nempe cartesianae, et kantianae, haud vitavit Rosminius, quod docuit, uti innuimus, τὸ *ego* non consistere in solo subiecto cogitante, nec in sola reflexione cogitationum super se ipsas, hoc est, in sola conscientia subiecti, sed in subiecto, prout supra cogitationes suas reflectitur, hoc est, prout conscium sui est. Et sane ratio, quae ipsum ad hanc sententiam tuendam permovit, ea est, quod « subiectum humanum tum evadit *ego*, cum per diversas operationes internas suarum facultatum conscientiam sui assequitur [2] ». Verum Rosminius duo confudit, quae valde diversa sunt, scilicet id, ex quo τὸ *ego* constituitur, atque id, quo τὸ *ego* cognoscitur, sive realitatem, et cognitionem τοῦ *ego*. Certe nemo inficiatur τὸ *ego* non posse ad actualem sui cognitionem ante pervenire, quam super operationes suarum facultatum reflectatur; at nemo etiam non videt τὸ *ego* non posse super operationes suas reflecti,

---

1) *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 117-118 vol. II.

2) *Antropologia*, lib. IV, Defin. 6, p. 283, et c. 4, p. 297-299, *Opp.* vol. X, ed. Napoli.

nisi iam existat, proindeque ipsum re vera existere, antequam conscientiam sui consequatur. Iam, si *τό ego* existit, antequam conscium sui fiat, *τὸ ego* non potest definiri, quemadmodum a Rosminio definitum est, *subiectum, prout conscium sui est.*

CAPVT SECVNDVM

Quomodo unio animae cum corpore efficiatur, inquiritur

21. Si exploratum omnibus esse debet animam cum corpore ita coniungi, ut unicam completam substantiam cum eo constituat, valde difficile intellectu est, quomodo illa unio substantialis efficiatur. Haec res ingenia summorum virorum nullo non tempore torsit. S. Augustinus, qui omnium facile princeps est, ipsam inexplicabilem quandoque declaravit. « Modus, ait, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est [1] ». Nihilominus Scholastici, Aristotelis, ipsiusque s. Augustini doctrinis adiuti, de modo, quo anima, et corpus unicum compositum substantiale efficiunt, theoriam concinnarunt, quae cuilibet solidae, et cuiusdam momenti difficultati adytum praecludit. At, quandoquidem ii quoque Philosophi, qui unionem substantialem animae cum corpore sustulere, varia systemata ad harmoniam illam, quae inter actiones animae, corporisque motus conspicua est, explicandam excogitarunt, opportunum nobis videtur haec recensere, et refellere, priusquam veram Scholasticorum doctrinam exponamus, et tueamur.

---

[1]) *De Civit. Dei*, lib, XXI, c. 10. Sanctus Doctor eo progressus est, ut assereret unionem, sive, ut ait, „permixtionem animae cum corpore difficiliorem intellectu esse ipsa Incarnatione Verbi, propterea quod in hac duae res incorporeae, nempe Verbum, et anima humana; in illa vero una res corporea, et altera incorporea coniunguntur (Vid. *Epist.* cit. *ad Volusianum*, loc. cit.). In hoc loco sanctus Doctor dixit duas res incorporeas in Incarnatione esse sibi unitas, non quia Verbum carnem humanam non assumpsit, sed quia, secundum veteres Patres, praesertim Graecos (apud Petav., *De Incarn.*, lib. IV, c. 13) *immediate* assumpsit animam, mediate autem corpus, quod *esse* suum ab anima accipit (vid. s. Thomam, III, q. VI, a. 1 c.). Advertendum vero est cum Aquinate, Verbum animam, non vero corpus immediate assumpsisse, non quod corpus immediate assumere non poterat, sed quod congruentius infinitae Eius dignitati erat assumere immediate spiritum. « Dicendum, ait, quod in Incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum, et carnem, non necessitatis, sed congruentiae; unde et separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 5.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum systemata recensentur

22. Quicumque sit modus, quo anima cum corpore coniungitur, certi, exploratique *facti* loco illud est, quod saepe observavit s. Augustinus [1], mirabilem inter cogitationes animae, motusque corporis consensionem existere, ita ut ex apprehensionibus animae corpus saepe transmutetur, atque transmutationes corporis in animam saepe redundent. Nemo certe non novit, ut multa alia hic praetereamus, illud, quod s. Thomas adnotavit, corpus ex assidua animi meditatione defatigari, et vicissim ex corporis defatigatione animum ita affici, ut ad meditandum parum aptus sit [2].

23. Recentes Philosophi, quorum plerique animam cum corpore secundum substantiam uniri inficiati sunt, consensum inter quasdam cogitationes animi, motionesque corporis *commercium* vocarunt [3], variaque systemata commenti sunt, ut illius rationem assignarent. Leibnitius, qui unus ex horum numero est, edixit tria huiusmodi systemata cusa fuisse, et plura tribus cudi non posse. Eius argumentatio huc redit: Quoniam nec cogitationes animae, nec motiones corporis necessitatem habent, causa existere debet, quae utrasque determinat. Iamvero vel anima est causa, quae motiones corporis determinat, et vicissim; vel causa aliqua extra animam, et corpus existit, quae consensum inter cogitationes animae, et motiones corporis simul determinat, quaeque non alia, quam Deus esse potest. Si hoc alterum sumatur, causa exterior vel repetita, et immediata actione alteram rem ex altera determinat, vel ambas semel, simulque harmonice constituit, et unamquamque suis legibus permittit. Consensus igitur inter operationes animae, motusque corporis non aliunde, quam vel a mutua animi, corporisque in sese actiones, vel ab assidua assistentia Dei, vel ab harmonia inter utramque substantiam a Deo primitus statuta repeti potest [4]. Primus modus explicandi commercii, ut aiunt, inter

---

[1]) *Confess.*, lib. VIII, c. 9, n. 21; *De Trin.*, lib. XI, c. 4, n. 7; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23, et 24; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 52. Sanctus Doctor hanc consensionem vocavit *consortium quoddam animae, et corporis*; *In Ioan. Ev. c. V*, tract. XXIII, n. 5.

[2]) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XXVI, a. 10 c.

[3]) Hi philosophi vocem unionis vel omnino vitandam censent (vid. Bulffingerum, *De Harmonia mentis et corporis, maxime praestabilita*, sect. I, § 3, p. 2, Francofurti 1723), vel adhibent quidem, sed ita ut unitatem substantiae excludant: qua de re vid. p. Tournemine, et ab. Languet de Montigny in Ephem. *Mémoires de Trèvoux*, an. 1703, p. 1849, et 1863, ed. Trévoux.

[4]) Leibnitius (*Second èclaircissement du syst. de la comm. des substances*, p. 133 sqq, ed. Erdm.) id declaravit luculento exemplo, quod Bulffingerus la-

animam, et corpus, qui e placitis Lockii profectus est, audiit systema *influxus physici*; secundus vero, cuius praecipuus auctor fuit Malebranchius, systema *divinae assistentiae*, vel *occasionalismi*; tertius denique, quem Leibnitius excogitavit, *harmoniae praestabilitae*.

24. Bülffingerus e Leibnitii schola, qui de isto commercio inter animam, et corpus uberrime disseruit, trinae recensioni magistri sui fidenter plausit [1], eumque innumeri leibnitianae, sive, ut vulgo aiunt, wolfianae philosophiae fautores usque ad haec nostra tempora secuti sunt. Ast ipsa manca est. Etenim nemo procul dubio Leibnitio, et Bülffingero contradicet, si eorum iudicium coarctetur ad sola systemata, in quibus non alia unio, nisi accidentalis, inter animam, et corpus admittitur. At praeclaros illos Philosophos praeterire non debuerat aliud extitisse valde pervagatum systema, in quo substantialem unionem inter animam, et corpus intercedere sumitur. Enimvero non modo Aristoteles, eiusque in antiquitate discipuli, et interpretes, sed etiam omnes Doctores mediae aetatis docuerunt animam cum corpore, veluti formam cum materia, coniungi, ita ut ex ambabus substantiis una completa substantia exurgat, cuius anima est forma, et corpus est materia. Neque omittendum est alia quoque systemata de unione animae, et corporis, praeter tria illa adeo celebrata, quae Leibnitius recensuit, a recentibus Philosophis excogitata esse, ex quibus duo innuere satis erit; unum Ioan. Clerici, qui animam et corpus per naturam tertiam utriusque participem uniri inter sese voluit, atque alterum recentissimum Rosminii, qui unionem animae rationalis cum corpore ex *perceptione immanenti sensus fundamentalis*, seu *animalis* effici autumavit.

25. Itaque, antequam ad theoriam aristotelico-scholasticam accedamus, tria systemata a Leibnitio recensita, necnon alia duo Clerici, et Rosminii ad examen revocanda nobis sunt.

ARTICVLVS SECVNDVS

Systema Ioan. Clerici exponitur, et confutatur

26. Antequam tria illa illustria systemata influxus physici, occasio-

---

tine reddidit hoc modo: « Fac duo esse horologia, quae consonare debeant: Obtineri id potest triplici methodo. *Una* per influxum, si feceris, ut alterum agat in alterum, idque vel mutuo, vel ex alterutro tantum latere. Hanc viam *influxus* vocabimus. *Secunda* est, si opificem operi comitem feceris, qui dissonantia ceteroquin, vel cessatura in motu horologia singulis momentis sibi mutuo accommodet, alterum dirigens ex altero. Hanc viam vocabimus *assistentiae*. *Tertia* est, si satis accuratas feceris eas machinulas, ut singulae suas leges exacte sequantur, easdemque ab initio sibi respondere curaveris: Ita enim, cum utraque easdem, vel similes exequatur leges, semel harmonicae nunquam dissilient; quam viam *Praestabiliti Consensus*, vel *Harmoniae* dicimus »; *Op. cit.*, sect. II, § 18, p. 13, et 14. — [1]) *Op. cit.*

nalismi, et harmoniae praestabilitae, et singularem opinionem Rosminii ad examen revocemus, sententia Ioan. Clerici breviter confutanda nobis est. Hanc confutationem praeterire noluimus, quia illa sententia, cum iamdiu emortua videretur, modo a Versario Bononiensi exsuscitata est [1].

27. Ut, quid sibi Clericus voluerit, probe intelligatur, necesse est nonnihil de *natura genetrice*, seu *plastica* Cudworti innuere, ex qua ipse originem suae theoriae duxit. Itaque Cudwortus, postquam systematum mechanici, et dynamici in explicanda corporum origine oppositos detexit scopulos, sensit hos non aliter posse vitari, quam si dicatur Deum quamdam naturam viventem mediam inter se, et materiam creasse, quae eius mandatis obediens cuncta phaenomena naturarum corporearum producit. Hoc vitae principium modo *naturam genetricem*, seu *procreatricem*, modo *vim genetricem*, seu *procreatricem*, modo *naturam plasticam* nuncupavit. Argumentatio, qua hanc hypotesim constabilivit, haec est: Si natura genetrix, seu plastica non admittatur, tenendum est aut materiam ex se ipsa suos motus producere, et dirigere, aut ipsum Deum nullo instrumento, suisque veluti manibus, quidquid in natura fit vel vilissimum, operari. Atqui utrumque est absurdum. Primum; nam materiae, quippe quae tota in extensione posita est, non aliud, nisi capacitas patiendi motum convenire potest; alterum, tum quod dedecet Deum singulas res suis manibus fabricare, eisque sine ullo administro invigilare, tum quod cuncti naturae errores, seu monstra, quae Aristoteles *peccata* (ἁμαρτήματα) dixit, Deo tribuenda essent. Natura igitur genetrix admittatur oportet, quae, cum media inter spiritum, et materiam sit, Deo ad omnia naturae opera efficienda, gubernandaque, tamquam instrumentum, inservit [2]. Hanc autem naturam, quidquid operatur, sine conscientia (συναισθήσει) operari arbitratus est [3].

28. Utrum autem, necne isthaec natura plastica, quae totum mun-

---

[1]) Versari, *Saggio su' temperamenti*, p. 22, Bologna 1864. De quo vid. opusc. Vincentii Santi, *Della natura dell' anima, dell' intelletto, e della cogitativa*, § 8, p. 11 sqq, Perugia 1865.

[2]) Dissert. ad cap. 11 *System. intell.*, *De natura genetrice*, § 1-4, t. I, p. 150 sqq, ed. cit. Ex quibus ita concludit (§ 5): « Haec cum ita se omnino habeant... id unum restat, ut concludamus esse procreatricem quamdam naturam in hoc universo. Eam vero naturam esse instrumentum veluti Deo subiectum putandum est, quo divina' providentia, tanquam ministro, utatur in ea muneris sui parte administranda, quae ad materiae dispositionem, temperationem, et gubernationem pertinet. Praeterea superior quaedam providentia adiungi semper ei debet, ad cuius nutum, et arbitrium componatur, quae perperam ab ea admissa saepenumero corrigat, quae denique nonnumquam etiam actionibus eius et consiliis intercedat ».

[3]) *Ibid.*, § 12-19, p. 166 sqq.

dum permeat, admittenda etiam in homine sit tanquam vehiculum, quo anima sese cum corpore communicat, Cudwortus aperte non declaravit [1]. Verum ex eius de natura genetrice, seu plastica placitis profectus Ioan. Clericus ad illam, quam antea innuimus, theoriam de unione animae, et corporis pervenit. Scilicet ipse docuit multas operationes, quae in homine conspiciuntur, non posse repeti a corpore, quia ipsae non sunt operationes mechanicae, nec ab anima, quia haec nescit, quomodo in corpore perficiantur; indeque confecit alterutrum esse dicendum, nempe vel quod Deus est ipsarum auctor, vel quod a Deo tertia quaedam natura in homine creatur, quae sit illarum principium. Quorum cum primum sit absurdum, admittendum est alterum, scilicet oportere existere in homine naturam inter animam, et corpus mediam, atque utriusque participem, eamque, quidquid rerum fit in corpore, animae suggerere, et quidquid anima ei praescribit, in corpore exequi, quin causas operationum suarum cognoscat [2].

29. At doctrina Ioan. Clerici de *mediatore plastico*, quam s. Augustinus a nonnullis antiquis defensam confutavit [3], necnon doctrina Cudworti de *vi plastica naturae*, cui aliam fere similem s. Thomas Avicennae tribuit [4], multis absurdis scatet. In primis notio naturae plasticae, prout tum a Cudworto, tum a Clerico exponitur, ipsa per se absurda est. Enimvero natura plastica, sive quae, secundum Cudwortum, totum mundum permeat, et gubernat, sive quae, secundum Clericum, mutuam animae, corporisque communicationem in homine operatur, non est res cogitans, seu spiritus, nec res extensa, seu

---

[1]) Janet (*De plastica naturae vita, quae a Cudworto in Syst. intell. celebratur*, p. 3, et 34, Parisiis 1848) contendit nihil in opere Cudworti inveniri de *natura plastica*, sive, ut aiunt, de *mediatore plastico* inter animam, et corpus, quem nonnulli, in primisque Laromiguière (*Op. cit.*, t. II, leç. IX, ed. cit.) Cudworto tribuunt, eique Bouillier adstipulatus est (*Du principe vital* etc., c. 12, p. 187, not. 1, Paris 1862). Verum nos assentimur Moshemio iure observanti Cudwortum esse hac in re incertum, atque inconstantem, quia plerumque disserit de natura plastica veluti de re, quae per se constat, atque extra hominem posita est, sed aliquando ipsam esse quamdam partem animae, sive facultatem eius vult. Vid. *Adnot.* 4^{am} ad cit. Dissert., § 22, p. 181.

[2]) Leclerc, *Bibliothèque choisie*, t. II, p. 113 sqq. Cf quae de hac re cum Baelio disputavit, *ibid.*, vol. V, art. 4, vol. VI, art. 7, etc.

[3]) Vid. *Epist.* XIII *ad Nebridium*, in qua quosdam refellit opinantes animam coniunctum sibi gerere corpus, vel *quasi corpus*, quod officio *vehiculi* inter ipsam, et corpus aspectabile fungitur. S. Thomas quoque (*In lib. II De anim.*, lect. I) nonnullos confutavit, qui « ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur »; Cf etiam I, q. LXXVI, a. 6 c.

[4]) « Ponit Avicebron in lib. *Fontis vitae*, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

★

corpus, sed est vis quaedam incorporea, aut potius, ut Clericus voluit, naturae nobis incognitae, quae per se, nempe ab omni corpore seiuncta, constat[1]. Atqui notio huius naturae est absurda sive secundum Cudwortum, sive secundum Clericum intelligatur. Nam, si intelligatur secundum Cudwortum, absurdum est cunctas mutationes, seu phaenomena rerum naturalium fieri per vim, seu principium actuosum seiunctum ab ipsis rebus naturalibus; quia vis, per quam quaelibet res naturalis transmutatur, ut alibi diximus, insita ipsi rei esse, veluti forma eius, debet[2]. Sin intelligatur secundum Clericum, repugnat existere naturam participem naturarum animae, et corporis, quippe quod oporteret ipsam esse simul corpoream, et incorpoream, cogitatione praeditam, et cogitationis expertem, ceterisque oppositis proprietatibus pollentem, quibus anima, et corpus ab se discriminantur. Ergo notio naturae plasticae, quam Cudwortus, et Clericus effinxerunt, est omnino absurda.

30. Praeterea absurdam esse naturam plasticam ex eo etiam patet, quod ipsa officiis fungi nequit, quae vel in toto mundo, vel in homine ei assignantur. Et sane, natura plastica tam ex Cudworti, quam ex Clerici sententia conscientiam operationum suarum non habet. Atqui natura, quae se, suasque operationes non cognoscit, profecto non potest fungi officio administrae vel inter Deum, et materiam, ut Cudwortus voluit; vel inter animam, et corpus in homine, ut visum est Clerico. Namque haud possibile est aliquam naturam officio administrae fungi, nisi suis operationibus utatur[3]; usus vero proprius est naturae, quae se, suasque operationes cognoscit[4]. Ergo natura plastica iis, quae ipsi vel in mundo corporeo, vel in homine assignantur, officiis fungi nequit.

31. Accedit quod nulla sunt momenta rationis, ex quibus Cudwortus, et Clericus ad suas theorias fingendas permoti sunt. Enimvero

---

[1]) Vid. Cudwort, *ibid.*, § 16, et Leclerc, *Bibliot. choisie*, t. II, art. 2, p. 116. Hanc opinionem alius Cudworti concivis Nehemias Grew tenuit, et propugnavit in toto lib. II suae *Cosmologiae Sacrae*, de quo vid. eumdem Clericum, *Bibl. cit.*; t. I, p. 128 sqq.

[2]) Id s. Thomas inculcavit multis in locis, e quibus haec eligimus: « Mutatio naturalis fit a proprio agente secundum ordinem naturalem »; III, q. XIII, q. 2 c. « Dicendum, quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum, et firmum in natura »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 ad 7. « Agit unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

[3]) Cuius rei rationem audi a s. Thoma: « Quaecumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur »; *De Unione Verbi Incarnati*, a. 5 c.

[4]) Apposite s. Bonaventura scribit: « Uti. . . in speciali importat libertatem cum relatione ad aliud »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, dub. 7.

prima ratio, ob quam Cudwortus hypothesim de natura plastica inter Deum, et materiam media invexit, in eo posita est, quod vim activam rebus corporeis repugnare sensit; quia, si vis quaedam activa corporibus conveniret, cuncta phaenomena mundi, ipso non diffitente, a mutua corporum in sese actione repeti possent. Atqui vis activa, uti alibi ostendimus, corporibus nullo pacto repugnat, eaque ipsis a Deo re vera inserta est. Ergo nullum est rationis momentum, ex quo Cudwortus ad hypothesim de natura plastica fingendam permotus fuit. Altera ratio est, quod singularum rerum tum creationem, tum procurationem Deum dedecere putavit. At vero creatio, et procuratio rerum mundanarum, praeterquam quod nulli naturae creatae convenire possunt, omnipotentiam sapientiamque Dei maximopere commendant; quorum primum in *Cosmologiae* vidimus, alterum in *Theodicea* ostendemus.

32. Clericus vero ad naturam tertiam, mediamque inter animam, et corpus comminiscendam ex eo adductus est, quod respiratio, motus cordis, aliaeque huiusmodi operationes in homine obviae nec ab anima, nec a corpore provenire posse ei visae sunt. Iam nos ei concedimus hasce operationes non posse ab anima sola, aut a solo corpore promanare; verum contendimus ipsas ad animam simul, et corpus pertinere, quia, ut inferius dicemus, quandoquidem corpus *esse* suum ab anima accipit, unamque substantiam completam cum ipsa efficit, anima cum corpore est unicum principium respirationis, motuum cordis, aliorumque, quibus corpus vegetat. Frustra Clericus contendit operationes respirandi, aliasque id genus non posse animae adscribi, cum quod nihil convenientiae inter ipsas, et intellectiones existit, tum quod anima nescit, quomodo agantur in corpore ea, quae ipsa peragi in illo vult. Etenim, quod ad primum attinet, nihil vetat respirationem, aliasque eiusmodi operationes, et intellectiones, quamvis sint diversi generis, ab anima tamen perinde proficisci; siquidem anima, ut paulo post dicemus, est principium intellectionum, prout est intelligens, et principium respirationis, aliarumque operationum vegetandi, et sentiendi, prout corpus informat. Alterum autem ex eo fit, quod, quemadmodum ante vidimus, alia est in anima facultas, qua illas operationes vult, alia autem, qua illas in corpore exequitur. Sed, omissis his, de quibus inferius disserendum nobis erit, in praesentia concludimus cum s. Thoma inter animam, et corpus mediam non esse ullam substantiam, sed dumtaxat mediam esse omnem operationem, quae est communis animae, et corpori, nempe toti coniuncto, quia operationes communes animae, et corpori, cum ab anima per organa corporis fiant, inter animam, et corpus quodammodo media sunt [1].

[1]) Satis sit in praesentia exscribere hunc locum s. Thomae: « Dicendum,

33. Denique hypotheses Cudworti, et Clerici, quas hic excutimus, reiiciendae quoque sunt, quia ad conclusiones absurdas ducunt. Hypothesis cudwortiana ad quidquam simile pantheismo cosmico Stoicorum, et Iord. Bruni comminiscendum ducere potest. Nam, si admittatur principium quoddam animatum totam, quanta est, machinam mundi pervadere, ipsumque cuncta phaenomena, quae in mundo conspiciuntur, efficere, athei inde conficere possunt nihil causae esse, cur ad causam extra mundum positam, quae Deus dicitur, confugiatur, sed non alium Deum fingi posse, quam Stoicum, sive illud ipsum principium, quo mundus, secundum Stoicos, vivit. Hypothesis vero Clerici cunctis illis erroribus adytum patefacit, qui, ut inferius dicemus, sublata unitate principii vitalis in homine, et in philosophiam, et in ipsam theologiam invehuntur [1].

ARTICVLVS TERTIVS

De systemate causarum occasionalium

34. Postquam Clericum, ipsumque, ut nonnullis placet, Cudwortum unionem animae cum corpore esse mediatam blaterantes confutavimus, necesse est, ut systemata illorum excutiamus, qui, cum fateantur unionem animae cum corpore esse immediatam, ad hanc explicandam diversas vias inivere. Qua in re hunc ordinem adhibebimus, ut ab occasionalismo Malebranchii, omnium maxime a veritate alieno, profecti, ad systema scholasticum, quod veritati esse unice consentaneum remur, sensim progrediamur.

35. Malebranchius, ratus, uti ante diximus, cum corpora, tum mentes omni agendi vi destitui, ad systema causarum occasionalium concinnandum animum applicuit. Ea, quae pro ipso tuendo disseruit, commode revocari queunt ad hanc brevem argumentationem: Quoniam experientia compertum est cum certis motibus corporis

---

quod quantum ad illam operationem animae, quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam, et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis, per quam primo exercet anima illam operationem, quae cadit media inter animam, secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quae participant illam operationem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 9 ad 4.

[1]) Haec pauca, quae e philosophiae christianae placitis deprompsimus, ad refellendas hypotheses Cudworti, et Clerici satis esse diximus. Ast inutile non est perlegere, quae Bayle (*Continuation des pensèes diverses*, c. XXI, CVI, CVII, CXI et CXIII, *Oeuvr. divers.*, et *Réponse aux quéstions d' un provincial*, c. CLXXIX sqq, t. III), Leibnitius (*De ipsa natura* etc., § II sqq, p. 157-159, ed. Erdm.), atque e nostratibus Galluppius (*Lezz.*, lez. LXXIX, t. II, p. 179 sqq ed. cit.) contra Grewium, Cudwortum, et Clericum disputarunt.

certas operationes animae, et cum certis operationibus animae certos motus corporis consentire, liquet existere oportere aliquam causam huius consensus, eamque non aliam esse posse, quam quae omnes motus in corpore, omnesque operationes in anima producit. Atqui Deus est unica, et immediata causa omnium motuum, qui in corpore fiunt, omniumque operationum, quas anima exerit, quia et anima, et corpus omni vi actuosa destituuntur. Ergo consensus inter certos motus corporis, certasque operationes animae nonnisi a Deo repetendus est. Itaque statuendum est, Deum, ob suum generale decretum, quod totum mundi ordinem complectitur, ita motus corporis, actionesque animae moderari, ut, quoties certi motus in corpore fiunt, sensationes consentaneas ipsis in anima; et, quoties certae operationes in anima fiunt, motus ipsis consentaneos in corpore producat. Ex quo patescit nec ullos motus corporis esse veras causas actionum animae, nec ullas actiones animae esse veras causas motuum corporis, sed dumtaxat dici posse causas occasionales, quia nonnulli motus corporis Deo occasionem praebent producendi in anima actiones illis consentaneas, et vicissim [1]. Haec summa est systematis malebranchiani, quod *systema causarum occasionalium*, seu *occasionalismus*, vel *systema adsistentiae* dictum est, quia animam, et corpus veluti causas dumtaxat occasionales agnoscit, Deumque animae, et corpori continuo adsistentem ponit.

36. Hanc de unione animae, et corporis doctrinam, quae ex cartesianae philosophiae placitis procul dubio profecta est [2], Claubergius [3],

---

[1]) Cf *De inquir. verit.*, lib. VI, c. 3, t. II, p. 38 sqq; Illustr. ad h. c., *ibid.*, p. 313 sqq; *Medit.* XI, § 15, p. 356, ed. cit. Cf praeter alios, Saisset, *Précurseurs, et disciples de Descartes*, art. *Malebranche*, p. 360 sqq, Paris 1862.

[2]) Cartesius, cum arbitraretur in mundo eamdem semper servari quantitatem motus, qua Deus ab initio illum donavit, omnes motus corporis imperio animae subduxit, nihilque aliud animae, nisi directionem illorum motuum concessit. Quare anima, eius sententia, nullum novum motus gradum, nullamque novam vim corpori imprimit, sed tantum mutat directionem motuum, qui in corpore fiunt, eodem fere modo, quo eques potest quidem equi, cui insidet, motus, quo libuerit, dirigere, sed non potest ullo modo minuere, vel augere vim, quae illos motus producit (vid. *Lettre* LVIII, *Oeuvr. phil.*, ed. cit., t. IV, p. 201, et Leibniz, *Théod.*, part. I, § 59, p. 519). Perceptiones vero animae, quae motibus corporis respondent, non derivavit ab actione corporis in animam, sed censuit, quoties diversi motus in corpore fiunt, perceptiones eis consentaneas in anima exurgere (*Traité des passions*, part. I, art. 30-34, *Oeuvr.*, t. I, p. 360). Sed de hac re alias.

[3]) Hic docuit secundum leges naturae nec animam in corpus, nec corpus in animam posse quidquam agere, sed animam per miraculum esse causam *moralem* motuum corporis, quia ipsos dirigit, et motus corporis esse tantum causas *occasionales* perceptionum animae, quia, cum effectus nobilior causa

Geunlincxius [1], Cordemaeus [2], Delaforgeus [3], aliique professi fuerant, vel saltem ei tritam viam straverant. Ipsam eodem fere, ac Malebranchii tempore, Sylvanus Regius [4], et deinceps non pauci propugnarunt usque ad hanc diem, in qua, uti ante vidimus, theoria causarum occasionalium a nonnullis Philosophis, praesertim in Gallia, exsuscitata est [5].

37. Ast incredibile videtur suis adhuc non carere defensoribus theoriam, de qua Leibnitius non iniuria scripsit: « Miratus sum frequenter hominibus tam eruditis sententias tam parum philosophicas, tamque primis rationis effatis contrarias probari potuisse [6] ». Et sane, systema de unione animae cum corpore, quod a praecipuo eius patrono malebranchianum vocatur, in primis reiiciendum est, quia nulla, immo absurda est ratio, ob quam ab eius auctoribus excogitatum fuit. Malebranchius enim, ceterique Occasionalistae consensum inter certas operationes animae, certosque motus corporis omnibus obvium ab immediata actione Dei repetunt, quia omnem vim activam et corporibus, et mentibus repugnare arbitrantur. Atqui hoc est omnino falsum; namque, ut in *Ontologia* vidimus [7], et nihil repugnat vim quamdam actuosam rebus creatis inesse, et, si ea ipsis ne-

---

esse nequeat, ne per miraculum quidem fieri potest, ut motus corporis sint verae causae perceptionum animae. Vid. eius tractatum, *Coniunctio animae et corporis*, c. 16, *Opp. phil.*, t. I, p. 221, et passim, Amstelod. 1691.

[1]) Geunlincx proprior, veriorque praecessor Malebranchii fuit. Nam, quamvis animam vi sibi insita non expoliaverit, tamen eam nihil quidquam neque in suum, neque in ullum alienum corpus efficere posse voluit, propterea quod « impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat » (*Metaphysica vera*, p. 26, Amstel. 1691; cf *Ethic.*, tract. I, sect. 2, Lugd. Bat. 1675). Quare consensum inter volitiones animae, motusque corporis ab actione Dei repetivit: « Deus, ait, hic mirabilem se ostendit. Ille me cogitare, et sentire facit, et quidem eo momento, quo idem ille motum quemdam in organis efficit, ita ut ego cogitem, et sentiam ad motum organorum, non ex motu, non vi huius, sed virtute Dei, qui duo ista coniungit, qui toties movet organa, toties me cogitando commovet, ut sensus isti mihi signa sint aliquid in corpore meo moveri et peragi... Ego fieri ista percipio, et hoc unum valeo, ut velim saepe motus illos, et dum volo, etiam succedant » (*Met. vera*, p. 22). Contra hanc theoriam Geunlincxii disputavit Andala, *Exercit. acad.* etc., Exercit. IV, Franequerae 1709.

[2]) Cordemoy, *Le discernement de l'âme, et du corps*, Disc. IV, Paris 1666.

[3]) De la Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, etc., c. 13-15, p. 174 sqq, Genève 1725.

[4]) Silvain Regis, *Cours entier de phil.*, *Met.*, part. 2, c. 1-5, t. 112 sqq, Amsterdam 1691.

[5]) Vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 4, p. 159.

[6]) *Théod.* part. II, § 340, p. 602, et 603.

[7]) Vol. II, p. 159-160.

getur, multa absurda inde profluunt. Ergo nulla, immo absurda est ratio, ob quam systema causarum occasionalium a Malebranchio, aliisque excogitatum est [1].

38. Accedit, quod corporibus, mentibusque humanis vim actuosam re ipsa inesse indubia experientia cuique compertum est. Id sane de corporibus in *Cosmologia* iam statuimus [2], et de mentibus humanis inferius ostendemus [3]. Atqui, si quid alicui rei inest, id naturae eius haud repugnare certo argumento est. Ergo certum ratumque est vim activam naturae rei haud repugnare [4].

39. Praeterea, Occasionalistae, dum non inficiantur, si nosmetipsos consulamus, omnino nobis videri animam, et corpus aliquid in sese invicem agere, causam huius phaenomeni ex ipsa natura hominis non expostulant, sed ad Deum omnium rerum auctorem, et conservatorem confugiunt. Atqui hoc, ut s. Thomas iamdiu observaverat, haud congruit viro philosopho. Deus enim procul dubio est causa universalis omnium phaenomenorum naturae; sed philosopho quaerendae sunt causae phaenomenorum particulares, seu proximae, quia in harum cognitione, quemadmodum in *Logica* vidimus, scientia consistit [5]. Occasionalismus igitur vel ex eo est reiiciendus, quod methodum philosophandi sectatur, quae scientiam gignere non potest. Hanc ob causam Leibnitius Malebranchianis iure, meritoque expro-

---

[1]) Sunt, qui putant systema causarum occasionalium meram esse hypothesim, eamque veluti inutilem reiiciunt ex eo quod nulla est ratio, ob quam conficta fuit. At res aliter se habere nobis videtur. Nam argumentatio, qua Malebranchius suum systema constabilivit, non nititur alicui principio hypothetico, sed huic pronuntiato metaphysico, quod ullam vim activam rebus finitis inesse repugnat. Sane Malebranchius, cum sibi persuasisset omnem vim activam esse infinitam, ideoque propriam unius Dei, confecit Deum dumtaxat dicendum esse auctorem cogitationum animae, et motuum corporis. Iam hocce pronuntiatum falsum quidem, sed non mere hypotheticum est.

[2]) C. II, art. 4, p. 288 sqq vol. II.

[3]) Cf interea *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 369 vol. II.

[4]) Lubet in praesentia Occasionalistas argumento ex suae philosophiae placitis hausto perstringere. Malebranchius enim, aliique Cartesium secuti tuentur, uti alias videbimus, essentiam animae positam esse in cogitatione. Iam, quoniam cogitatio est actio, sequitur essentiam animae, Malebranchii, aliorumque Occasionalistarum iudicio, ab ipsa actione constitui. Atqui id, quod essentiam rei constituit, eiusmodi est, ut res sine ipsa ne intelligi quidem possit. Ergo anima humana, secundum ipsorum Occasionalistarum pronuntiata, sine actione intelligi nequit; tantum abest, ut vis actuosa naturae eius repugnet.

[5]) « Si quis, ait sanctus Doctor, quaerenti, quare lignum est calefactum, respondet, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit quaestionem reducere in primam causam, inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas »; *In lib. de Causis*, lect. XVIII.

bravit, quod in explicandis naturae phaenomenis *Deum ex machina* arcesserent [1].

40. Sed ab hisce argumentis ad alia progrediamur, quae ab ipsa natura, legibusque unionis animae cum corpore nobis suppeditant. Atque in primis systema *causarum occasionalium*, seu *adsistentiae* non modo substantialem, quam ante demonstravimus, sed quamlibet unionem animae cum corpore tollit. Enimvero, si unio inter animam, et corpus non fit secundum *esse*, ita ut ex ipsis una completa substantia exurgat, saltem fieri debet secundum operationem, nempe ita ut anima, et corpus aliquid in sese invicem agant. Atqui secundum Occasionalistas anima nec secundum *esse*, nec secundum *operari* cum corpore coniungitur. Ergo systema causarum occasionalium unionem inter animam, et corpus tollit.

41. Praeterea leges naturales, quibus actiones animae, motusque corporis reguntur, non raro perturbari res adeo explorata est, ut in dubitationem vocari nequeat [2]. Ii, qui veram, realemque unionem inter animam, et corpus agnoscunt, perturbationem illarum legum ex eo explicant, quod anima, et corpus, cum unicam substantiam completam constituant, ab se invicem pendent [3]. Verum Occasionalistae, scite advertente Leibnitio [4], perturbationem legum naturalium, quibus anima, et corpus reguntur, nonnisi a Deo repetere possunt; siquidem, eorum sententia, nec actiones animae a motibus corporis, nec motus corporis ab actionibus animae ullo modo pendent, sed Deus singulas actiones animae, singulosque motus corporis in homine immediate efficit. Hoc autem, ut mox dicemus, est absurdum, Deique sapientia indignum.

42. Accedit, quod systema causarum occasionalium assiduo, vividoque conscientiae testimonio, atque opinioni non plebeiorum modo, sed etiam Philosophorum adversatur. Et sane, nos in nobis ipsis ex-

---

[1]) Vid. *Système nouveau de la nature* etc., § 13, p. 127; *Second Eclaircissem. au système nouveau*, p. 134; *Théodic.*, part. I, § 61, p. 520. Leibnitius cum dixit Malebranchianos Deum *ex machina arcessere*, ad veteres Comicos, et Tragicos digitum intendit, qui, cum res solutu difficilis occurreret, Deum ex machina in theatro producebant, ut nodum difficultatis solveret. Quod, nisi qua gravis ratio urgeret, Horatius (*De art. poet.*, v. 191, et 192) ab eis fieri vetuit.

[2]) « Cum, s. Augustinus ait, afflictiones corporis (anima) moleste sentit, actionem suam, qua illi regendo adest, turbato eius temperamento, impediri offenditur »; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 25.

[3]) « Cum anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima perturbetur per accidens, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore »; III, q. XV, a. 4 c.

[4]) *Théod.*, part. I, § 61, p. 520.

perimur corpus ab anima vivum, vegetumque fieri, ab eaque moveri, animamque vicissim in suis actionibus a corpore pendere. Inde fit, ut quisque nostrum, quemadmodum antea innuimus [1], sibimet ipsi tribuat cum actiones animae, tum motus corporis, atque ex intima animi sui persuasione dicat, *ego intelligo*, *ego volo*, *ego sedeo*, *ego deambulo*, aliaque huiusmodi, quibus significat se esse unicum, et completum principium, atque unicum subiectum omnium actionum animae, omniumque motuum corporis. Occasionalistae hocce testimonium conscientiae non inficiantur, sed ipsum audiendum non esse autumant, quia vim activam rebus finitis convenire non posse, tanquam firmissima ratione exploratum, putant. At nos eis reponimus 1° testimonium conscientiae adeo vividum, et commune, cuiusmodi illud est, de quo hic agimus, non posse repudiari, nisi ab iis, qui scepticismo omnium teterrimo litarunt; 2° nullam, ut iam demonstravimus, immo absurdam esse rationem, ob quam ipsi illud repudiandum esse autumant.

43. Denique systema causarum occasionalium impias conclusiones parit. Harum, quae ad praesentem rem maxime spectat, potissima in eo posita est, quod omnem moralitatem actionum humanarum destruit. Nam, si anima non est cum corpore principium, et subiectum omnium operationum corporis, sed Deus est harum unica causa, certe non ei, sed Deo tribuenda sunt, quae anima per corpus bene, aut male operari videtur. Item, si anima non est principium activum suarum cogitationum, sed has Deus ex occasione motuum corporeorum in ipsa producit, liquet cogitationes, quaecumque sint, sive bonae, sive perversae, neutiquam posse animae imputari. Iamvero, si homini neque actiones interiores animi, neque exteriores corporis imputari queunt, nullum discrimen inter bonum, et malum agnoscendum est, ideoque leges morales cum divinae, tum humanae veluti frustraneae, immo ridiculae habendae sunt. Nam quorsum mihi dices, *Non occides*, si, ut occidam, Deus solus debet voluntatem meam movere, captaque occasione ab hac volitione, corpus meum ad occidendum impellere? Quorsum iubebis me Deum *ex toto corde* diligere, si Deus solus huiusmodi dilectionem in corde meo operari potest, quin anima quidquam agat? [2]

---

[1]) Pag. 8.

[2]) Malebranchius ut se ab hac difficultate expediret, valde se torsit. Primum enim concessit *hominem velle*, et *seipsum determinare*; deinde, ne sententiam suam repudiare videretur, subdit hominis voluntates esse *inefficaces*, proindeque non impedire, *quominus Deus agat* (*Op. cit.*, Illustr. ad lib. VI, Resp. *ad arg.* 6, *t.* II, p. 325). Nos certe non negamus hominem non posse quidquam velle, nisi Deus ad eius volitiones concurrat. Verum quaerimus a Malebranchio, utrum homo ex eo, quod *vult*, et *se ipsum determinat*, aliquid agat, necne. Si negat, difficultatem non solvit; sin asserit, sententiam suam

44. Sententia Malebranchii confutata, opus nobis non est momenta rationis expendere, ob quae cl. Oratorianus illam tuitus est; haec enim partim iam explosimus, partim paulo post explodemus. Re sane vera ipse obiecit 1° Deum non posse vim actuosam cum rebus a se creatis communicare; 2° mentem humanam non esse causam motuum corporis vel ex eo patescere, quod ipsa nescit, quid sit, quo membra corporis moventur; 3° non percipi a nobis ullam connexionem inter volitiones mentis, et motus corporis, neque ullam inter utriusque operationes dari posse. At primum in *Ontologia* [1], atque alterum in *Dynamilogia* [2] iam refutata a nobis sunt. Tertium vero esse falsum ex iis, quae de sententia aristotelico-scholastica dicturi sumus, facile perspicietur; nam, si anima, ut Scholastici post Aristotelem docent, est simul cum corpore principium omnium operationum, quas in corpore conspicimus, maxima connexio inter volitiones, aliasque operationes proprias animae, atque inter operationes corporis existere dicenda est [3].

ARTICVLVS QVARTVS

Doctrina harmoniae praestabilitae confutatur

45. Leibnitius, postquam demonstravit animam, et corpus non posse quidquam in sese invicem agere [4], indignumque Deo esse systema *assistentiae* a Malebranchio confictum [5], contendit nihil aliud superesse, quam ut dicatur Deum animam, et corpus in singulis hominibus ita constituisse, ut, dum anima, et corpus nihil in sese mutuo agunt, utriusque operationes mirifice sibi consentiant. Hanc theoriam systema *harmoniae praestabilitae* vocavit, quia ipsa harmoniam inter operationes animae, motusque corporis a Deo praestabilitam agnoscit [6]. Cl. Vir sensit huius systematis possibilitatem, atque existentiam vel ex eo tantum patefieri, quod, nisi ipsum admittatur, nullum aliud dari potest. Quomodo autem in singulis hominibus har-

---

deserit. Praestat haec pauca s. Thomae referre: « Causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet..., et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis, et voluntatis »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 ad 13.

[1]) Cap. V, art. 4, p. 159-162 vol. II.

[2]) Cap. V, art. 2, p. 430 vol. I.

[3]) « Quia in homine movent voluntas, et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intelleotivam, motum autem corpus, secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 3 ad 4.

[4]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 1, p. 145-146.

[5]) Cf p. 26.

[6]) *Système nouveau de la nat.* etc., § 14, p. 127.

monia inter operationes animae, motusque corporis a Deo praestabiliatur, secundum Leibnitium, et Wolfium, qui eius theoriam evolvit, breviter explicari potest hoc modo: Unaquaelibet anima, prout schema, seu typus totius universi in ea evolvitur [1], continuatam seriem perceptionum, adpetitionumque in se ex vi sibi insita producit, adeo ut ratio posterioris perceptionis, et ratio posterioris appetitionis in praecedenti perceptione, et appetitione contineantur; item unumquodlibet corpus per se solum ex legibus motus continuatam seriem mutationum in se producit, ita ut ratio posterioris mutationis semper existat in praecedenti mutatione [2]. Quandoquidem autem infinitae sunt animae possibiles, infinitaque corpora possibilia, liquet infinitas quoque esse cum possibiles series perceptionum, tum possibiles series mutationum, ideoque, quaecumque anima sumatur, semper inveniri aliquod corpus, in quo series mutationum cum serie perceptionum illius animae mirifice consentit. Quamobrem Deus harmoniam inter operationes animae, motusque corporis praestabilire dicendus est hoc modo, quod cum anima coniungit illud corpus, cuius mutationes cum perceptionibus illius animae adamussim, et constanter concordant [3].

46. Hoc systema, statim ac in lucem prodiit, acerrimos nactum est adversarios, in primisque Foucherum, Canonicum Divionensem, cum quo Leibnitius primo illud communicavit [4], Baelium [5], Lamium [6], Tourneminium e S. I. [7], Newtonum [8], Clarkium [9], et Stahlium [10]. Ra-

---

[1]) *Op. cit.*, § 16, p. 128. Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 2, p. 449.

[2]) *Lettre à M.r Arnald*, § 107, et 108, et praesertim *Monadologie*, p. 705 sqq. Quare Leibnitius dixit (*Thèodic.*, part. 3, § 360, p. 608) inter regulas sui systematis harmoniae generalis hanc recensendam esse, quod *praesens est gravidum futuri*. Et sane, si re ipsa nihil nec in ulla anima, nec in ullo corpore eveniret, quod in statu praecedenti animae, et corporis rationem non habet, in quolibet praesenti futurum quodammodo contineri debet.

[3]) Locis Leibnitii iam citatis adde *Consid. sur le principe de vie* etc., p. 430, et *Thèod.*, part. I, § 62-67, p. 520, et 521, part. II, § 188, p. 462, part. III, § 291, p. 590, necnon Volff, *Psych. Rationalis*, sect. III, c. 4, § 612-645, ed. cit.

[4]) *Réponse à Mr Leibniz sur son nouveau Système* etc. in Ephem. *Journal des Savans*, 12 Sept. 1695, p. 422 sqq, vel inter *Opp.* Leibnitii, p. 129 sqq, ed. Erdm.

[5]) *Diction.*, art. *Rorarius*, ed. 2, p. 2610.

[6]) Lamy, *De la connaissance de soi même*, Trait. II, part. 2, Reflex. 5, t. II, p. 225-243, Paris 1701.

[7]) In Ephem. *Mémoires de Trévoux*, 1703, Mai, p. 864, Juin, p. 1063, Sept., p. 1661, Oct., p. 1840 sqq.

[8]) *Lettre à Mr l'ab. Conti*, *Recueil de diverses pièces* etc., t. II, p. 18.

[9]) *Lettres entre Leibniz et Clarke*, Répl. 4, § 31 sqq, p. 761, et Répl. 5, § 110-116, p. 756 sqq, ed. cit.

[10]) *Negotium otiosum*, seu Σκιομαχια *adversus positiones aliquas fundamen-*

tio huius operis non sinit totam controversiam persequi inter hosce Philosophos, et Leibnitium agitatam; quare pauca potiora, quae cum placitis philosophiae christianae consentiunt, ex illa afferemus.

47. Primo, futilis est argumentatio, quae Leibnitium ad systema harmoniae praestabilitae excogitandum permovit. Is enim, ut diximus, hoc systema excogitavit, quia sensit absurda esse systemata influxus physici, atque assistentiae, atque, his duobus reiectis, non aliud, nisi harmoniam praestabilitam superesse. Iamvero primo falsum est non alia, nisi tria systemata, quae ipse recensuit, posse excogitari; siquidem existit etiam systema aristotelico-scholasticum, quod nulla aetate suis fautoribus caruit. Futiles quoque sunt rationes, ob quas systemata *influxus physici*, et *assistentiae* reiecit. Namque ipse systema influxus physici sustulit, praesertim ob illam rationem, quod substantiae nihil in sese invicem agere possunt; ast hoc pronuntiatum, quemadmodum ostendimus [1], non modo est in se falsum, sed etiam periculi plenum. Sustulit vero systema causarum occasionalium, quia ipsum Deo indignum iudicavit; sed hoc vitio, quod occasionalismo iure exprobravit, ipsum systema harmoniae praestabilitae laborat. Namque, cum evolutio omnium affectionum animae, corporisque secundum leges a Deo statutas fiat, perturbationes animae, corporisque Deo tribuendae essent. Puta, si anima, corpusque propter ebrietatem perturbentur, « verisimile ne est, uti ait P. Lamius, hasce aberrationes ab ipsa animae constitutione naturaliter fluere, animamque hac in re legibus obsecundare, quas Deus ei dedit? An hoc eius sapientiam commendat! [2] »

48. Secundo, systema harmoniae praestabilitae effato illi rationis sufficientis, quod Leibnitius adeo inculcavit, manifeste adversatur. Namque in primis, ut Foucherus scite advertit, si animae ex vi sibi insita omnes suas perceptiones, adpetitionesque in se producerent, ita ut, etiamsi nulla essent corpora, animae ipsas eadem continuata serie experirentur, procul dubio corpora a Deo frustra crearentur, et cum illis coniungerentur. Et sane quorsum spiritibus corpora adiuncta, quae ipsi nec movere, nec noscere possent? Certe sapientia Dei minus indignum fuisset omnes cogitationes, affectionesque animae sive per se, sive per ipsam animae constitutionem efficere, quam creare corpora, quae ad illas producendas omnino nihil conferunt [3]. Praeter-

---

tales Theoriae verae medicae *a viro quodam celeberrimo intentata, sed armis conversis enervata*, Halae 1720. De occasione huius libri inferius.

[1]) Vol. II, *Ontol.*, c. V, art. I, p 146-147, et *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 370 sq.

[2]) *Op. cit.*, t. II, p. 235, ed. cit., et apud Leibnitium, *Rèponse* etc., *Opp.*, p. 459, ed. cit.

[3]) *Réponse de Mr Foucher à Mr Leibniz sur son nouveau système de la communication des substances*, inter Leibnitii *Opp. phil.*, p. 130, ed. cit.

ea, quoniam perceptiones, adpetitionesque, quae in anima sibi succedunt, saepe secum pugnant, manifestum est fieri non posse, ut posterior perceptio, posteriorque adpetitio in praecedenti perceptione, atque adpetitione rationem sufficientem sui semper habeant [1].

49. Tertio, systema harmoniae praestabilitae unitatem hominis substantialem tollit, quam ipse Leibnitius omnino admittendam esse saepe decrevit. Enimvero Leibnitius aperte asseruit, inculcavitque « existere inter animam, et corpus veram unionem, ex qua fit suppositum [2] », atque « τό *ego* in nobis unitate gaudere vera, non collectiva, qualis ea est, quam horologium habet [3] ». Iamvero unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed manifeste tollitur. Ipsa enim, quemadmodum saepe dictum est, expostulat, ut unicum sit *esse* animae, et corporis. Atqui anima, et corpus, secundum harmoniae praestabilitae placita, non solum non uniuntur secundum *esse*, sed ne secundum *operari* quidem, quia anima omnes suas affectiones experiretur, etiamsi nullum esset corpus, et vicissim. Ergo unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed etiam manifeste tollitur. Quin etiam in homine secundum placita harmoniae praestabilitae ne unitas quidem *collectiva* admittitur, qua horologium gaudet. Etenim unitas collectiva in horologio ex mutua partium in se actione constituitur, ita ut, hac perturbata, horologium destruatur; at Leibnitius sua harmonia non solum animam, et corpus abs se secundum *esse* omnino separat, sed etiam nullam animae in corpus, corporisque in animam actionem agnoscit [4].

50. Leibnitius iis, qui unitatem substantialem hominis per harmoniam praestabilitam componi non posse contendebant, saepe respondit se veram agnoscere unionem inter animam, et corpus, at vero non *physicam*, nempe qua anima, et corpus in sese invicem agunt, sed *metaphysicam*, nempe qua ab anima et corpore unum *suppositum*, seu unam *personam* constitui intelligimus [5]. Verum p. Tourneminius iure, meritoque regessit non *metaphysicam*, sed *physicam* unionem inter animam, et corpus admittendam esse, quippe quod « corpus *realiter*, et *physice* cum anima copulatur, plus quam duo horologia omnino similia secum uniuntur, atque nonnisi ab huiusmodi unione

---

1) Cf Galluppi, *Lezz.* etc., Lez. LXXVIII, vol. II, p. 177, 178, ed. cit.

2) *Thèod.*, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 55, p. 494, ed. cit.

3) *Eclairciss. du nouveau système* etc., p. 131.

4) *Thèod.*, *Discours* etc., § 55, p. 49′, et part. I, § 59, p. 519, necnon *Remarque sur un endroit des Mèmoires de Trèvoux du mois de Mars 1704*, p. 452.

5) *Réponse à Mr Leibniz*, inter Leibnit. *Opp.*, p. 453, ed. cit.

consensus motuum corporis cum cogitationibus, affectionibusque animae enasci potest [1] ». Nos adiicimus unionem animae, et corporis physicam esse dicendam non solum ex eo, quod anima, et corpus secundum operationem, ut Tourneminius voluit, sed etiam ex eo, quod secundum *esse* uniuntur. Namque nos, ipsius Leibnitii sententia, intelligimus animam, et corpus ita inter sese uniri, ut unam, individuamque substantiam efficiant. Atqui nos non possumus intelligere animam, et corpus unam, individuamque substantiam efficere, nisi una intelligamus ipsas uniri non modo secundum *operari*, sed etiam secundum *esse*, quia unius, individuaeque substantiae nonnisi est unicum *esse*. Ergo, secundum ipsius Leibnitii principia, unio animae cum corpore non debet esse *metaphysica*, sed *physica*, hoc est, eiusmodi, ut ex anima, et corpore unum *esse*, unumque *operari* constituantur [2].

51. Systema harmoniae praestabilitae libertatem voluntatis humanae quoque destruit. Hoc vitium, quod Baelius [3], Fr. Lamius [4], Clarkeus [5], aliique multi Leibnitio obiecerunt, luculenter patefacere nobis licet hac brevi argumentatione: Actiones animae sive in se, sive ad corpus relatae spectentur, secundum systema harmoniae praestabilitae, sunt necessariae. Etenim, si spectentur in se, ipsae hac lege in anima evolvuntur, ut posterior in praecedenti rationem sufficientem sui habeat; sin relatae ad corpus, ipsae aliae esse non possunt, quam quae motionibus corporis, quocum unitur, adamussim respondent. Neque ullae mutationes corporis liberae dici possunt, quippe quod omnes motus corporis non solum fiunt per solas leges mechanicas, eoque nexu, ut posterior rationem sufficientem sui in praecedenti habeat, sed etiam ab omni actione, concursuque animae adeo remoti sunt, ut, etiamsi nulla anima extaret, eodem modo fierent, ac nunc fiunt. Nulla igitur libertas animae humanae superesset tum in illis actionibus, quas ipsa per se exercet, tum in illis, quas eius nutu in corpore fieri vulgo existimatur [6].

---

[1]) Inde fit, observante s. Thoma, ut sint in homine operationes totius coniuncti: « Operationes sunt coniuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De unione Verbi Incarnati*, a. 5 ad 7.

[2]) Quod s. Thomas innuit hisce paucis: « Anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam, et virtutem »; I, q. LXXVI, a. 6 ad 3.

[3]) Loc. cit.

[4]) *Op. cit.*, t. cit., p. 234.

[5]) *Quatrième écrit.*, § 32, p. 701, et *Cinquième écrit.*, § 92, p. 784.

[6]) Hoc Leibnitius negare haud videtur. Nam, cum Clarkeus ei obiecisset harmoniam praestabilitam esse *perpetuum miraculum* (*Quatr. Rèpl.*, § 31, p. 761), ipse respondit « harmoniam praestabilitam non esse miraculum perpetuum, sed effectum, aut sequelam miraculi primigenii, quod Deus in crea-

52. Denique systema harmoniae praestabilitae impiis, absurdisque theoriis latissimam viam sternit. Primo, si illud systema admitteretur, nonnisi Deo cuncta peccata tam interna, quam externa tribuenda forent. Cuius rei haec manifesta ratio est, quod omnes perceptiones, adpetitionesque animae sunt naturalis, necessariaque sequela evolutionis *schematis*, quod, ut diximus, essentiam animae constituit, omnesque motiones corporis secundum leges mechanicas fiunt, quin anima quidquam ad illas conferat. Atqui Deus et unamquamque animam cum schemate creavit, quod necessario in ipsa evolvitur, et leges mechanicas statuit, secundum quas omnes motus corporis fiunt. Ergo et quaecumque anima cogitat, ac vult, et quaecumque corpus exequitur, secundum harmoniae praestabilitae placita, Deo tribuenda sunt. Hinc, si quid anima cogitat, et vult, aut si quid corpus exequitur contra legem naturalem, aut positivam, omne id Deo dumtaxat imputandum foret.

53. Secundo, systema harmoniae praestabilitae idealismo favet. Etenim, « si vera est, ait Clarkeus, *Harmonia praestabilita*, homo nec videt, nec audit, nec sentit quicquam, nec corpus suum movet; sed solum videtur sibi se videre, audire, sentire, et corpus suum movere[1] ». Iam, si concedatur Berkeleyo, aliisque Idealistis, quod ipsi pertendunt, animam corpora, quae sentire sibi videtur, re ipsa non sentire, et corpora ad sensationes, quas anima in se experitur, nihil prorsus conferre, pronum eis erit inferre nullam rationem esse, cur corpora existant, aut saltem nobis compertum esse non posse, num re ipsa existant[2]. Ex quo vides non iniuria Newtonum Leibnitio obiecisse, quod systema harmoniae praestabilitae « experientiae omnium hominum adversatur, quia singuli homines habent in se vim videndi suis oculis, et movendi corpus suum pro arbitrio[3] ».

54. Tertio, systema, de quo agimus, favet et materialismo. Enimvero, eodem Clarkeo observante, « si hominibus persuasum esset corpus suum non esse aliud, nisi *machinam*, et cunctos eius motus, qui *voluntarii* esse videntur, fieri secundum leges *mechanismi materialis* sine ulla actione animae in corpus, ipsi illico inferrent hanc *machinam* esse *integrum hominem*, atque *animam harmonicam* secundum hypo-

---

tione patravit » (*Cinq. écrit.* § 89, p. 744). Quare quidquid in anima, et corpore hominis fit, ipsius Leibnitii iudicio, consequitur harmoniam, quam Deus in creatione hominis constituit. Falsus quoque est Leibnitius, quod creationem, qua harmoniam inter animam, et corpus derivavit, miraculum dixit, quia creatio, uti alibi innuimus, miraculum dici nequit.

1) *Cinquiéme Réplique*, § 110-116, p. 787.

2) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. I, art. 2, p. 561, not. 1.

3) *Lettre à Mr l' ab. Conti*, *Recueil de diverses pièces* etc., t. II, p. 22, ed. cit.

thesim harmoniae praestabilitae esse merum figmentum, vanumque phantasma [1] ».

ARTICVLVS QVINTVS

Systemata influxus physici, et Rosminii expenduntur

55. Systema influxus physici, seu causarum efficientium, etsi plerosque errores, qui systemata causarum occasionalium, et harmoniae praestabilitae deturpant, evitet, tamen veritatem non assequitur. Ipsum e Lockii placitis profectum [2] Newtonus [3], Clarkeus [4], omnesque Angli harmoniae praestabilitae adversarii in primis adornarunt, atque post Makum, Storchenavium [5], aliosque e S. I. non pauci tuentur. Audiamus, quomodo p. Makus hoc systema exponat : « Docent nimirum eius (*influxus physici*) defensores, naturas has (*animum, et corpus*) plurimum dissimiles ita sibi adstrictas esse, ac devinctas, ut altera in alteram vere, atque efficienter influat, neque tamen ea actione ex una in alteram quidquam transferri; sed, impressis in sensu motionibus, et nervorum ope ad cerebrum usque propagatis, mentem ad informandas rerum notiones determinari; et vicissim, suborta in animo voluntate membri cuiuspiam commovendi, nervos continuo impelli, motusque in eo membro voluntarios consequi [6].

56. Hoc systema a cunctis defensoribus occasionalismi, et harmoniae praestabilitae, et maxime a Leibnitio in suis ad Clarkeum *Epistolis* impugnatum fuit. Verum irrito conatu; namque ipsi obiectiones ex pronuntiatis diversorum suorum systematum hausere, quae absurda, et periculi plena esse iam vidimus. Nos, dum systema causarum efficientium quoque reprobamus, ipsum aliis argumentis, quae e philosophiae christianae fonte nobis suppeditant, refellendum censemus.

57. Atque in primis systema causarum efficientium, seu influxus

---

1) *Répl.* cit., ibid.

2) *Essai* etc., lib. II, c. 23, § 28, t. II, p. 330-333, ed. cit.

3) *Lettre* cit. ibid.

4) *Lettres entre Leibnitz, et Clarke*, ll. citt.

5) *Op.* cit., *Psychol.*, pars II, sect. 2, c. 5, t. III, p. 367 sqq.

6) *Compendiaria metaphysicae institutio*, *Psychol.*, c. II, § 430, p. 341, et 342, Venetiis 1784. P. Tourneminius, qui hac de re cum Leibnitio, Clerico, aliisque suae aetatis decertavit, influxum physicum ita defendit, ut unionem animae, et corporis non a mutua utriusque in sese actione, sed a sola actione animae in corpus derivaret. Vid. *Conjectures sur l' union de l' âme, et du corps*, in Ephem., *Mémoires de Trèvoux*, an. 1703, Mai, art. XCI, p. 864 sqq, Juin, art. CVI, p. 1063, Sept., art. CLIX, p. 1661 sqq, et *Réponse à l' ab. Lanquet de Montigny*, Octob., art. CLXXVI, p. 1840 sqq, atque art. CLXXVII, p. 1857 sqq.

physici unionem substantialem animae, et corporis tollit. Nos equidem non negamus, immo inculcamus mutuam existere animae, corporisque in se actionem, sed pugnamus secundum Scholasticos ipsam repetendam esse ex eo, quod anima corpori *esse*, et *operari* largitur [1]. Verum assertores influxus physici id omnino negant, cum aperte tueantur animam, et corpus esse duas substantias completas, quae distinctum *esse* habent, et dumtaxat in sese vim suam operandi invicem exercent [2]. Atqui ex mutua actione duarum substantiarum, quae non fit secundum *esse*, sed tantum secundum vim agendi, quam in sese invicem exercent, nonnisi accidentalis unio exurgere potest; quia quidquid rei adiungitur, postquam *esse* eius constitutum est, accidens est [3], actio autem *esse* rei iam constitutum sequitur. Ergo unio inter animam, et corpus, qualis a fautoribus influxus physici ponitur, non est substantialis, sed accidentalis.

58. Idem luculentius patescit, si corpus, et anima seorsum spectentur. Et sane, quod ad corpus attinet, huic si unicam completam substantiam cum anima constituere negetur, nulla actio in animam tribui potest. Nam corpus non potest quidquam extra se agere, nisi per contactum *quantitatis*, quia, cum omnis actio corporis vel sit motus, vel cum motu perficiatur, ipsa excipi non potest, nisi a subiecto, quod quantitatem habet, locumque occupat. Atqui anima humana, utpote quae est immaterialis, partes quantitativas non habet. Ergo corpus non potest quidquam in animam agere [4]. Apposite s. Thomas: « Incorporeum non potest immutari a corpore », et paulo post: « Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream [5] ».

---

[1]) « Anima, et corpus conveniunt in unam personam, et in unam naturam, et ideo dicitur una actio humana »; *De unione Verbi Incarnati*, a. 5 ad 11.

[2]) Re vera assertores influxus physici, quoniam tuentur animam coniungi cum corpore ex eo tantum, quod vim suam in illud exercet, nempe quod illud movet, tueri quoque debent ipsam cum illo non coniungi, nisi *virtute*, seu potestate. « Substantia spiritualis, s. Thomas ait, quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam, et virtutem »; I, q. LXXVI, a. 6 ad 3.

[3]) « Omne illud, quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.* Clarius in hoc loco: « Quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi »; III, q. II, a. 6 ad 2.

[4]) Hinc Plato, ut perbelle s. Thomas advertit, sibi constitit, quod, cum putaret animam corpori, veluti motorem mobili, uniri, docuit intellectum non posse ullo modo a sensu immutari, proindeque cognitionem intellectivam perfici, quin sensibilia quidquam ad eius effectionem conferant. Vid. I, q. LXXXIV, a. 6 c.

[5]) *Ibid.* cf p. 7. Quod ipsemet Epicurus tradidit, teste Lucretio, qui ita cecinit: *Tangere enim, et tangi, nisi corpus, nulla potest res* (lib. I, v. 305).

★

59. Quod vero spectat ad animam, haec, etiamsi sumatur non constituire unicam substantiam completam cum corpore, procul dubio aliquid in corpus agere potest, non quidem per *contactum quantitatis*, quia est immaterialis, sed per *contactum virtutis*, quia est corpore nobilior. At solus contactus virtutis, ut modo vidimus, unionem substantialem per se efficere nequit. Namque unio substantialis existere non potest, nisi inter ea, quorum unicum est *esse* simpliciter sumtum, cum substantia sit ipsum *esse*, prout per se est, seu subsistit. Atqui ea, quae per contactum virtutis uniuntur, certe non uniuntur, nisi per actionem, et passionem, quae non sunt *esse* simpliciter sumtum, sed modi entis, qui *esse essentiale* rei iam constitutum consequuntur. Ergo unio, quae inter duo per solum contactum virtutis efficitur, nequit esse substantialis, quia non fit secundum substantiam, sed secundum accidens, quod substantiam consequitur [1].

60. Longius, quam systema influxus physici, theoria Rosminii a vero aberrat. Rosminius censuit unionem animae cum corpore duobus diversis modis fieri, nempe et prout est sentiens, et prout est rationalis. Primo enim anima, prout est sentiens, coniungitur cum corpore per sensum fundamentalem eius [2], ita ut ipsa, aiente Pestalozza [3], eius discipulo, ex eo tantum, quod sentit corpus, vitam illi largiatur. Secundo, anima, prout est rationalis, coniungitur cum corpore *per perceptionem immanentem sensus fundamentalis*, seu *animalis*, ita ut ipsa copuletur cum corpore ex eo quod sensum fundamentalem eius habet, et copuletur cum sensu fundamentali ex eo quod ipsum intelligit. Quod ut luculentius explicaret, advertit unicum esse terminum perceptionis sensitivae, et perceptionis intellectivae, licet diversa ratione spectatum. Nam quidquid est proprium obiectum animae, prout est sentiens, continetur eadem anima, prout est rationalis; verum perfectiori modo, quia anima id, quod sensu

---

Hoc argumento fautores occasionalismi, et harmoniae praestabilitae scite usi sunt, ut systema *causarum efficientium* exploderent. At perperam existimarunt eodem argumento refelli illos Philosophos; qui animam esse formam substantialem corporis tradunt, quippe quod, si anima est forma substantialis corporis, ipsa non est, ut infra videbimus, terminus operationum corporis, sed est una cum corpore principium, et subiectum cunctarum operationum eius.

[1]) « Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter: sunt enim unum in agendo, et patiendo, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum quomodo et ens: esse autem agens non significat esse simpliciter; unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 56.

[2]) Quid sit iste sensus fundamentalis, diximus in *Idealog.*, c. I, art. 2, p. 449 vol. I.

[3]) *Elementi di filosofia*, lib. I, *Psicologia*, sez. 3, c. 1 et 2, t. I, p. 394 sqq, Milano 1857.

apprehendit, veluti affectionem subiecti sentientis, ratione apprehendit absolute, hoc est, prout est entitas. Quod si anima ope rationis apprehendit, licet diverso modo, illud ipsum, quod sensu fundamentali cognoscit, naturaliter fit, ut anima rationalis cum corpore copuletur [1].

61. Iam hoc systema in primis illo vitio laborat, quod in systemate causarum efficientium adnotavimus. Etenim cum sensatio fundamentalis, tum perceptio immanens eius sunt actiones; quare, si Rosminius vult animam, prout est sentiens, per illam, et prout est rationalis, per istam cum corpore copulari, fateatur necesse est non aliam inter animam, et corpus unionem existere, quam quae *accidentalis* vocatur. Atqui unio animae, et corporis, ut fuse ostendimus [2], debet esse substantialis. Ergo systema Rosminii in primis peccat, quod unionem substantialem animae, et corporis tollit. Accedit, quod unio, quam Rosminius inter animam, et corpus ponit, non modo est accidentalis, sed etiam idealis, non vero realis; quia Rosminius ipsam non ponit inter animam, et corpus, prout sunt res, sed inter animam, prout percipit corpus, et corpus, prout ab anima percipitur [3].

62. Verum sunt quoque in systemate rosminiano multa alia absurda, quae longum foret enumerare. Praecipua sunt, quae ex p. Liberatore [4] hic adnotamus. 1° Rosminius docuit corpus vim agendi in animam habere ex eo quod ab ipsa sentitur. Atqui corpus, eodem Rosminio docente, sentiri ab anima non potest, nisi actionem suam in animam exerceat. Ergo dicendum est, ex Rosminii sententia corpus habere virtutem agendi in animam, antequam ipsam virtutem ab anima accipiat. 2° Rosminius non negat, immo profitetur animam esse formam corporis. Atqui, si anima copularetur cum corpore per sensum fundamentalem, et per perceptionem intellectivam eius, ipsa non esset dicenda forma corporis, sed causa effectrix formae corporis. Nam sensus fundamentalis, eiusque perceptio intellectiva sunt actiones, quae ab anima, tanquam a causa efficiente, producuntur. Ergo, secundum theoriam Rosminii de unione animae cum corpore, anima non forma corporis, sed causa effectrix eius esset [5]. 3° Posita

---

[1]) Rosmini, *Psicol.*, lib. III, c. 1, et 2, t. I, p. 173 sqq, ed. cit.

[2]) Pp. 6 sqq.

[3]) « Intentiones non causant transmutationes naturales »; I, q. LXVII, a. 3 c.

[4]) *Del Composto umano*, c. 7, art. 8, § 2, et 3, p. 344 sqq, ed. cit. atque *Inst. phil. ad triennium*, *Psychol.*, c. 3, § 91, ed. 3, t. II, p. 270 sqq.

[5]) Hinc s. Thomas ex eo, quod anima est forma corporis, ipsam cum corpore per se ipsam coniungi merito conclusit his verbis: « Anima est forma corporis, per seipsam dans ei esse, unde per se, et immediate ei unitur »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

sententia Rosminii, corpus potius forma animae, quam anima forma corporis dicenda esset, quippe quod perceptio dici nequit forma obiecti, quod percipitur, sed obiectum, quod percipitur, forma perceptionis non incommode dici potest [1].

ARTICVLVS SEXTVS

Doctrina aristotelico-scholastica propugnatur

63. Scholastici post Aristotelem tradidere mutuam animae, corporisque in sese actionem ex eo esse repetendam, quod anima se ad corpus, veluti forma ad materiam, habet. Nam, si anima re ipsa est principium formale corporis, seu principium, quo corpus in sua specie constituitur, consequens est non modo nihil prohibere, sed etiam necesse esse, ut anima aliquid agat in corpus, motusque corporis in animam redundent. Cuius rei haec manifesta ratio est, quod, cum operatio cuiusque rei a τῷ *esse* eius promanet, corpus, si *esse* suum ab anima sumit, ab anima virtutem operandi etiam sumere debet. Iam, si anima est principium, a quo corpus virtutem operandi accipit, ipsa debet esse simul cum corpore subiectum potentiarum, propter quas corpus operatur [2]. Atqui, si non corpus tantum, sed totum *coniunctum*, scilicet corpus cum anima, a qua constituitur, est subiectum omnium potentiarum corporis, necesse est non modo, ut anima membra corporis ad operandum movere possit, sed etiam, ut operationes corporis in animam quodammodo redundet [3]. Ergo, ad-

---

1) Hoc ipsemet Rosminius fatetur, quippe qui dixit (*Psicol.*, part. II, lib. I, c. 11, § 849, vol. I, p. 59, ed. cit.) « corpus esse potius effectum animae, terminumque internum suae operationis, proindeque non esse ipsam animam formam substantialem corporis ».

2) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 2, p. 230.

3) Audiatur s. Thomas: « Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia, et animae, et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem, et frigus, et quandoque usque ad sanitatem, et aegritudinem, et usque ad mortem, contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere. . . Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem, et alia huiusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 10 c.

missa theoria, quam Scholastici secundum Stagiritam de principiis constitutivis hominis tradidere, admittendum quoque est et animam in corpus, et corpus in animam aliquid agere posse. Cum hoc ita sit, tota controversia, quam contra doctrinae scholasticae o[illegible]ores suscipimus, huc redit, utrum, necne anima sit forma substantialis corporis.

64. Quod primo contra plurimos recentes, qui unionem naturalem, et personalem animae, et corporis, saltem verbo, admittunt, ex praemonitis de ista unione facile demonstrari potest. Et sane nos ostendimus animam, et corpus in homine ita uniri, ut unam substantiam completam, unamque personam constituant. Iamvero id non aliter fieri potest, quam si anima ad corpus, veluti forma ad materiam, se habeat. Nam duae res in unam substantiam ex duabus compositam coalescere non possunt, nisi una illarum sit principium, quo altera determinatur ens, proindeque una illarum *esse actuale* non habeat in se, sed ab altera accipiat; nam, si ambae proprium *esse actuale* haberent, illarum unio foret accidentalis, non vero substantialis, cuiusmodi unio naturalis, et personalis esse debet [1]. Atqui, id quod *esse actuale*, sive actum per se non habet, sed ab altero in se recipit, dicitur materia, atque illud, quod *esse actuale*, sive *actum* dat alteri, vocatur forma [2]. Ergo anima, et corpus ita coniungi in homine debent, ut inter sese, veluti forma, et materia, sint [3]. Iam, si admittatur animam, et corpus inter sese esse veluti formam, et materiam fatendum quoque est animam esse formam, et corpus esse materiam, compositi humani. Enimvero haud possibile est animam a corpore ad suam speciem determinari, quia, cum ipsa praedita sit ratione, habet, huius gratia, operationes, quae a corpore haud pendent. At, si anima a corpore speciem suam sumeret, omnes eius operationes a corpore pendere deberent, quia forma, quae rei dat speciem, ei dat non solum *esse*, sed etiam *operari* [4]. Contra ea, corpus ab anima speciem suam sumit, quia ipsum ex eo, quod ab anima informatur, est corpus humanum. Sane corpus, antequam ab anima informetur, non est corpus humanum, et, statim ac anima ab eo separatur, corpus humanum esse desinit [5]; quis enim cadaver corpus humanum appellaret ? Adde

---

[1]) « Illa uniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius; sicut anima, et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis »; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 41.

[2]) Cf *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 230 sqq vol. II.

[3]) « Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal; . . . vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal »; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 5.

[4]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 18.

[5]) « Corpus enim hominis non est idem praesente anima, et absente: sed anima facit ipsum actu esse »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69. Et alibi: « Si

his, quod corpori per se inspecto nec vivere, nec esse principium vivendi convenire potest, alioquin omne corpus vivens, vel principium vitae esse oporteret [1]. Iamvero, si corpus partem formae, non autem materiae in homine expleret, ipsum foret principium, quo homo vivit. Ratum igitur, firmumque sit non posse agnosci unitatem naturalem, et personalem hominis, quam admittendam esse ostendimus, nisi animam esse formam substantialem corporis simul agnoscatur [2].

65. Ad cuius rei maiorem explanationem mente recolamus oportet nos unitatem naturalem, et personalem hominis ex eo etiam collegisse, quod animae tribuuntur non modo actiones intellectivae, quae propriae eius sunt, sed etiam operationes, quae sunt ei cum corpore communes; anima enim non solum intelligere, et velle, sed etiam sentire dicitur. Iam id argumento est animam esse formam substantialem corporis [3]. Namque, ut saepe innuimus, in qualibet re principium, quod operatur, est etiam principium, quo res est; principium autem, quo res est, forma substantialis eius appellatur; anima igitur est forma substantialis corporis [4].

---

anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus, et partes eius non haberent esse specificum per animam ; quod manifeste falsum apparet, quia, recedente anima, non dicitur oculus, aut caro , et os , nisi aequivoce, sicut oculus pictus, vel lapideus. Unde manifestum est, quod anima est forma... a qua hoc corpus habet rationem suae speciei »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 2 c.

1) « Manifestum est, ait s. Thomas, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae »; I, q. LXXV, a. 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 7.

2) Apposite s. Thomas: « Viventia, quum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero , sicut in materia , et subiecto. Anima igitur erit forma »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 65, n. 1.

3) « Vivere, et sentire attribuitur animae, et corpori; dicimur enim vivere, et sentire anima, et corpore; sed anima tamen, sicut principio vitae, et sensus. Est igitur anima forma corporis »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 57.

4) « Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis , et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum , quo corpus vivit , est anima. Et cum vita manifestatur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium , id , quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo prin-

66. Quae ab unitate naturali, et personali hominis petivimus argumenta, ipsa notio formae substantialis mirifice comprobat. Formae substantialis, monente Aquinate, duo sunt propria. Primum in eo consistit, quod ipsa rei, cuius est forma, *esse* substantiale largitur, veluti principium intrinsecum, ex quo res in sua specie constituitur [1]; alterum est, quod ipsius, et materiae, quam ipsa determinat, unicum est *esse* [2]. Idem sanctus Doctor advertit 1° horum duorum secundum a primo fluere, quia, si forma est principium, ex quo materia ad aliquam rem constituendam determinatur, necesse est, ut ex ipsa, et materia unicum *esse* substantiale efficiatur; 2° formam substantialem, quae principium formale rei etiam vocatur, a principio efficiente propter illa duo, quae sunt propria formae substantialis, discriminari, quia principium efficiens largitur *esse* rei, non ex eo quod compositionem ipsius rei ingreditur, sed ex eo quod rem actione sua producit, atque *esse* eius non est idem, ac *esse* rei productae, sed ab ipsa omnino distinguitur [3]. Iamvero haud dubium est, quin anima erga corpus ea duo munia obeat, quae sunt propria formae substantialis. Namque anima, uti ante vidimus, *esse* corpori non largitur veluti principium efficiens [4], proindeque veluti principium, quod habet *esse* distinctum ab *esse*, quod rei largitur, sed veluti principium *formale*, seu principium, quo res est id, quod est [5], quodque cum materia, quam determinat, unum *esse* substantiale constituit [6]. Ergo nemini dubium esse potest, quin anima cum corpore, veluti forma substantialis cum materia, copuletur [7].

---

cipium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis »; I, q. LXXVI, a. 1 c.

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 231-233.

[2]) *Ibid.*, p. 234, not. 1.

[3]) « Ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma; principium autem dico, non effectivum, sed formale, quo aliquid est, et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma, et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia, et forma constans »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68, n. 2.

[4]) « Creatrix corporis, aiebat s. Augustinus, dici non potest, quia omnis causa mutabilis, sensibilisque substantiae... ab incommutabili vita, quae super omnia est, existit »; *De Trin.*, lib. III, c. 8, n. 15.

[5]) « Anima totum corpus nostrum animat, et vivificat »; *De agone Christiano*, c. XX, n. 22.

[6]) « Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali: ex qua, et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 5.

[7]) « Manifestum est id, quo corpus vivit, animam esse; vivere autem est

67. Cum non pauci, iique praesertim recentes, ut infra videbimus, pugnent animam, qua corpus vivit, non esse animam intellectivam, sed animam ab hac diversam, quam *principium vitale* vocant, idcirco advertendum hic nobis est animam, quam esse formam substantialem corporis diximus, non esse, nisi animam intellectivam, sive *rationalem*. Enimvero forma, ut saepe diximus, speciem, seu naturam cuiusque rei determinat; natura autem cuiusque rei ab operationibus, quae sunt eius propriae, patefit. Atqui operationes propriae hominis sunt intellectivae, quia per has a ceteris rebus discriminatur. Ergo forma corporis, seu principium substantiale, quo corpus vivit, est anima intellectiva [1].

68. Quoniam autem anima, quae est forma corporis, est eadem anima intellectiva, consequitur ipsam, secus ac animam belluinam, corpus ita informare, ut per se, et sine corpore existere valeat, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem subsistentem. Re sane, vera, cum anima intellectiva alias operationes per organa corporis, alias sine organis corporis exerat, id argumento est *esse* eius a corpore non omnino pendere, quippe quod, cum operatio, ut saepe diximus, ab *esse* rei promanet, certe anima non posset ullas operationes sine organis corporis exercere, si *esse* eius a corpore omnino penderet. Sed de hac re alias uberius.

69. His rationis momentis satis, superque roboris esse ad theoriam aristotelico-scholasticam de unione animae, et corporis statuendam arbitramur. At, si non cum Philosophis Rationalistis, et Protestantibus, sed cum Catholicis disputetur, eadem theoria ex divina auctoritate Ecclesiae comprobari potest. Nam Clemens V in Synodo Oecumenica Viennensi veluti *erroneam, et veritati Catholicae inimicam Fidei* reprobavit « doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma», haereticumque declaravit, quisquis assereret « quod anima humana, seu intellectiva, non sit forma corporis humani per se, et essentialiter [2] ». Id Leo X confirmavit in Synodo Lateranensi, cum definivit,

---

esse viventium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma » ; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

[1]) « Natura uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere. Per hanc enim omnia alia animalia transcendit... Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma »; I, q. LXXVI, a. 1 c.

[2]) Clementin. *De Summa Trinitate et Fide Catholica*, tit. 4, c. unic., Parisiis 1818.

quod anima intellectiva « vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali viennensi concilio edito continetur [1] ». Secundum utriusque Synodi definitionem Pius IX in suis ad Archiepiscopum Coloniensem *Litteris* questus est Güntherum, eiusque discipulos laedere in suis libris « catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore, et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se, atque immediata corporis forma [2] ».

70. Iam recitata definitione Synodorum Viennensis, et Lateranensis, quam Pius IX adversus Guntherianos instauravit, systemata de commercio animae et corporis, quae confutavimus, reprobantur. Enimvero, secundum definitiones Clementis V, Leonis X, et Pii IX, coniunctio animae cum corpore essentialis, atque immediata dicenda est; e contrario, in iis systematis essentialis, atque immediata coniunctio animae, et corporis omnino tollitur. Namque anima, et corpus, Malebranchii, et Leibnitii sententia, nec secundum essentiam, nec secundum actionem, hoc est, nullo modo secum copulantur, cum et cunctae actiones animae, et cunctae motiones corporis nonnisi Deum auctorem agnoscant vel ipsas continuo producentem, vel ipsarum consensum praestabilientem. Secundum Lockium autem, ceterosque defensores influxus physici, anima, et corpus immediate quidem inter sese uniuntur, sed actione tantum, non vero *essentialiter*, quia non sunt duae res, quae unum *esse* completum habent, sed duae res, quae, cum proprium *esse*, propriumque *operari* habeant, in sese invicem aliquid agunt. Denique, si Clericus, et Rosminius audiantur, coniunctio animae et corporis non fit *immediate*, sed *mediate*, proindeque ita ut ne aliquid quidem in sese invicem agant.

71. Iamvero, haec essentialis et immediata coniunctio animae cum corpore, secundum theoriam aristotelico-scholasticam, animam nempe humanam esse *formam substantialem* corporis perbelle explicatur [3]. Pri-

---

1) Sess. VIII, Const. *Apostolici regiminis*, apud Coletum, vol. XIX, col. 842.

2) Vid. Ephem. *La Scienza, e la Fede*, vol. XXXIV, p. 268 sqq, Napoli 1857.

3) De mandato Pii Papae IX, die 5 Iunii 1877, D. Wlodimirus Czacki, nunc S. R. E. Cardinalis, D. Eduardo Hautcoeur, Rectori Universitatis Cathol. Insulensis, Epistolam inscripsit (vid. cit. Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. CVII, p. 268 sqq, Napoli 1877), in qua haec habentur: Documentis Pontificiis circa unionem animae cum corpore *docetur unitas substantialis humanae naturae, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali.* Et hoc quidem *ad doctrinam theologicam spectat.* Quod autem attinet ad *controversias, quae non ita pridem* ab aliquibus Philosophis *resuscitatae sunt*, scilicet circa principia *constituentia corporum*, unde unitas illa substantialis diversa ratione ab eis explicatur, inter quos Tongiorgi, Ramière, Bottalla, Frédault recensentur, ipsae *doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae Scholae diversas sententias sequuntur, ac sequi pos-*

mo, ipsa est essentialis, quia, cum forma ad materiam, tanquam actus ad potentiam, se habeat, anima, si est forma corporis, unam completam essentiam cum ipso constituere debet. Secundo, est immediata. Etenim, cum materia *esse* suum actuale a forma substantiali accipiat, nihil magis, quam materia, immediatum formae substantiali est, quia *esse* ante omnia advenire rei intelligimus, atque id, quod ante omnia advenire rei intelligimus, ipsi rei ita immediatum esse debet, quam quod maxime. Quare, si anima est forma substantialis corporis, unio animae, et corporis ita immediata esse debet, ut nihil magis [1].

72. Lubet etiam eamdem argumentationem ita proferre: Synodi Vienn. et Later. non dixerunt tantum animam rationalem esse formam corporis, sed *substantiam* animae intellectivae esse corporis formam, eamque esse formam *essentialiter* et *per se*. Iam animam rationalem esse formam substantialem corporis non aliud sibi vult, quam quod anima est forma corporis secundum *substantiam*, seu *essentiam*, et *per se*, non vero *secundum accidens*. Etenim forma alicuius rei secundum *substantiam*, seu *essentiam*, et *per se* dici non potest, nisi illud, quod dat *esse* rei, seu quo res est id quod est. Atqui illud, ex quo res *esse* suum accipit, dicitur *actus primus*, seu forma substantialis eius, atque illud, quod *esse* ab alio accipit, dicitur materia prima, seu potentia eius. Ergo, si anima humana est forma corporis secundum essentiam, et per se, inferendum est illam se habere ad corpus, veluti formam ad materiam, atque actum ad potentiam, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem corporis [2].

---

sunt; *quoniam suprema Ecclesiae auctoritas numquam pro altera iudicium tulit, quod alteram excluderet.* At vero id non impedit, quominus philosophica argumentatione demonstrari possit, sententiam Thomistarum, quam nos amplectimur, cum laudatis Romanorum Pontificum definitionibus potius, quam alias, consentire; scilicet, animam rationalem esse formam substantialem corporis; unde, uti in sequenti articulo demonstrabimus, illud consequitur, quod anima non solum in specie corporis humani corpus constituat, sed etiam ipsum *esse* corporis ei conferat; non vero, quemadmodum adversarii contendunt, praeter animam rationalem, quae corpus ad speciem corporis humani determinat, aliam formam, sive secundum veteres, sive secundum recentes Scotistas accipiatur, admittendam esse, ex qua corpus in *esse* corporis constituatur.

[1]) « Dicendum, quod inter omnia *esse* est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. *De Causis*, prop. IV; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma, dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c. Adde *In lib. II de Anim.*, lect. I, et I, q. LXXVI, a. 7 ad 3, et *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 *sol.* Cf p. 37, not. 5, et vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 234-235.

[2]) Certe s. Thomas, qui, nemine diffitente, docuit animam esse formam substantialem corporis, iisdem loquendi modis usus est; siquidem dixit animam esse formam corporis *secundum essentiam animae intellectualis* (*Qq.*

73. Si theoria aristotelico-scholastica de unione animae, et corporis admittatur, nullo negotio intelligere licet, unde influxus ille animae in corpus, et corporis in animam, quem initio innuimus [1], efficiatur. Et sane, quandoquidem anima est forma subtantialis corporis, ideo unum est *esse* utriusque, quia forma, ut saepe diximus, est *actus rei* seu id, quod *esse* dat rei [2]. Atqui operari, uti effatum Scholae fert, sequitur *esse*. Ergo, quoniam unum est *esse* commune animae, et corporis, inde necessario efficitur, ut anima, et corpus in sese invicem effluant, atque ex suis operationibus sese invicem immutent.

ARTICVLVS SEPTIMVS

Opiniones Henrici Gandav., Scoti, et p. Tongiorgii circa theoriam scholasticam modo expositam expenduntur

74. Antequam theoriam scholasticam de unione animae, et corporis deseramus, p. Tongiorgio occurrendum est, qui, dum animam esse formam corporis secundum trium laudatorum Pontificum definitionem tuetur, in hac doctrina explicanda a veritate deflectit, simulque, ni fallimur, unitati substantiali hominis adversatur. Verum, quoniam egregius Iesuita hac in re vestigia Henrici Gandavensis, et Scoti fere pressit, necesse est, ut ab his originem repetamus controversiae, quam cum p. Tongiorgio tractare ingredimur, eorumque opinionem una cum huius opinione excutiamus. Albertus M., s. Thomas, et plerique Doctores Scholae docuerunt animam ita esse formam corporis, ut corpus spectatum quoque, prout est corpus, *esse* suum ab anima accipiat, proindeque non aliam in homine formam, nisi animam inveniri. Ast Henricus Gandav. [3], et post eum Duns Scotus [4] inficiati non sunt animam esse formam, qua corpus vivit, seu, ut aiunt, *animatur*, sed contenderunt agnoscendam praeterea

---

dispp., q. un. *De Anim.*, a. 9 ad 11), eique uniri *per se* et *immediate* (ibid., ad 18). Em. Zigliara in egregio Opere, *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae cum corpore*, hanc probandam suscipit thesim, *Concilium intelligit per vocabulum* forma *formam substantialem in sensu rigoroso, quo accipitur ab omnibus Scholasticis*; Pars altera, c. 11, n. 134 sqq, p. 90 sqq, Romae 1878.

[1]) Cf p. 14.

[2]) « Necesse est, s. Thomas ait, si anima est forma corporis, quod animae, et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi » (*Qq. dispp., De Anim.*, a. 1 ad 13). « Unum est esse, in suo subsistit compositum, et forma ipsa, cum compositum non sit, nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68. Cf alia loca, quae exscripsimus p. 32, not. 1, p. 35, not. 1, p. 38, not. 3.

[3]) *Quodlib.* I, q. 2, et 3.

[4]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. 3, a. 2.

esse in corpore « formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum [1] ». Scotus, cuius nomine haec sententia pervagata fuit, formam, quam corpus, prout est corpus, habet, *corporeitatis*, vel *mixtionis* nuncupavit [2].

75. Iam Tongiorgius opinionem Henrici Gandav., et Scoti ita amplexus est, ut ipsam suae theoriae de constitutione corporis accommodaret. Revera ipse statuit secundum Scotum materiam, quam anima informat, non esse materiam primam, sed corpus organicum, proindeque corpus humanum, prout corpus est, habere *esse* proprium, et distinctum ab *esse* animae; unde corpus humanum existit, antequam animetur ab anima, et cum ab anima separatur, non ante existere desinit, quam in elementa, ex quibus componitur, resolvatur. At duplici ex capite ab eo dissentit. Primum est, quod Scotus, cum omne corpus ex materia, et forma substantiali componi sentiret, in homine, praeter formam, qua corpus humanum veluti animatur, et constituitur, nempe *animam*, agnovit quoque formam *corporeitatis*, scilicet formam, qua corpus constituitur, prout est corpus. Contra ea, Tongiorgius, quoniam negat omne corpus ex materia prima, et forma substantiali componi, nihilque aliud in constitutione corporis videt, nisi atomos, viresque chymicas, contendit nullam in homine inveniri specialem formam corporis, sed unicam in ipso esse formam, atque hanc esse animam. Alterum, primi veluti corollarium, est, quod Scotus voluit animam dare corpori organico *esse* corporis viventis, quia *esse* suum cum ipso communicat, ita ut unicum sit *esse* corporis animati, ac animae. At Tongiorgius sentit animam dare *esse* corporis viventis corpori organico non ex eo quod *esse* suum cum ipso communicat, sed ex eo tantum, quod corpus pervadens vires suas cum viribus eius permiscet, ita ut *esse* corporis ab *esse* animae in homine distinguatur [3].

76. Iam, ut opinionem p. Tongiorgii de principiis constitutivis corporis iam refutatam [4] hic omittamus, theoria Henrici Gandavensis, et Scoti, tum per se, tum eo modo, quo cl. Iesuita ipsam immutavit, considerata nullo modo defendi potest.

---

[1]) Scot., *ibid.*

[2]) Hasce voces Claudius Frassen e schola Scoti explicans, ait: « vocatur *forma mixti*, quia ex mixtione elementorum consurgit; *forma corporeitatis*, quia constituit corpus vivens in esse corporis, antequam constituatur per animam in esse viventis; *forma* tandem *organica*, quia materiam disponit, et ordinat ad animam excipiendam, instrumenta animae parat, et format organa »; *Philosophia Academica*, *Phys.*, Pars III, disp. III, sect. I, q. 4, t. III, p. 123, et 124; Venetiis 1767.

[3]) Cf Tongiorgi, *Op. cit.*, *Psych.*, lib. II, c. 3, art. 3, § 167, et art. 5, § 180 sqq, t. III, p. 83-85, et 89 sqq, ed. cit.

[4]) Vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 3, p. 214 sqq.

77. Enimvero hi Philosophi nihil sibi cohaerent, eo quod, dum unionem substantialem animae, et corporis verbo fatentur, re omnino tollunt. Sane, quidquid additur rei iam constitutae, nonnisi accidens eius esse potest. Ratio huius pronuntiati est, quod, cum quaelibet res, quae in sua specie constituta est, *esse essentiale* suum habeat, quidquid rei iam constitutae adiicitur, non aliud praestare potest, quam ut ipsam aliquo modo afficiat, sive, quemadmodum Scholae aiunt, *alteret*. Atqui unio, quae non fit secundum *esse substantiale*, sed secundum *alterationem* eius, est, uti alibi ostendimus, unio accidentalis. Ergo inter rem iam constitutam, atque illud, quod ipsi additur, nonnisi unio accidentalis existere potest. Iam, si in constitutione hominis anima informaret corpus *organicum*, anima corpori iam constituto, hoc est corpori, quod suum *esse* essentiale corporis habet, adiiceretur; unde unio inter ipsam, et corpus non foret, nisi accidentalis [1]. At vero ipsimet Scotus, Henricus Gandavensis, et p. Tongiorgius unionem animae, et corporis nôn esse accidentalem, sed substantialem manifeste, vehementerque profitentur. Illi enim, non secus ac s. Thomas, aliique Scholastici, animam esse formam substantialem corporis docuerunt [2]; hic vero, quamvis vocem *formae substantialis* reiiciat [3], tamen coniunctionem animae cum corpore esse physicam, et substantialem ex industria propugnat [4]. Ergo Henricus Gandav., Scotus, et Tongiorgius, dum unionem animae cum corpore substantialem verbo profitentur, ipsam re tollunt, quia docent animam informare corpus organicum, hoc est, materiam, quae *esse* corporis iam habet.

78. Haec argumentatio, si ad Henrici, Scotique sententiam refe-

---

1) « Cuicumque formae, s. Thomas ait, substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 3 c. Cf p. 35.

2) *LL. citt.*

3) *Op. cit.*, *Psych.*, lib. II, c. 3, art. 5, § 183, t. III, p. 92.

4) *Ibid.*, art. 3, § 162, p. 80 sqq. P. Tongiorgius, dum negat animam esse formam substantialem corporis eo saltem modo, quo a Scholasticis intelligitur, asserit, inculcatque non modo unionem animae, et corporis esse physicam, et substantialem, sed etiam animam esse formam corporis *per se*, *immediate*, et *essentialiter*. « Revera anima, ipse ait, dat homini *esse simpliciter*, videlicet esse talem substantiam, non *esse secundum quid*, seu esse aliquod accidentale; unde fit ex anima, et corpore *unum per se*, quia anima est actus, et corpus est potentia ». Itemque composito humano « essentiale est ut corpore, tanquam materia, et anima humana, tamquam forma, coalescat » (loc. cit., § 181, et 182, p. 90, et 91). Iam quid aliud nomine formae substantialis significatur, quam id, quod dat *esse simpliciter* rei id, quo *substantia* rei constituitur, id denique, quod est actus potentiae, nempe materiae primae, ita ut ex actu, et potentia fiat compositum substantiale?

ratur, nihil difficultatis prae se fert, cum hi unionem animae cum corpore esse substantialem ex eo deducant, quod anima est forma substantialis corporis. Enimvero, si anima unitur corpori veluti forma substantialis eius, necessario consequitur non esse in corpore admittendam ullam formam corporeitatis, sed animam esse unicam eius formam substantialem, propterea quod, cum cuiuslibet rei unicum sit *esse* substantiale, forma, quae rei dat *esse* substantiale, una etiam in qualibet re esse debet, omnesque aliae formae, quae τῷ *esse* substantiali adiiciuntur, nonnisi accidentales esse possunt [1].

79. Res aliter se habet cum p. Tongiorgio. Hic enim tenet quidem unionem animae, et corporis esse substantialem, non quia putat animam esse formam substantialem corporis, sed quia putat substantiam animae substantiam corporis pervadere, et penetrare, atque hanc compenetrationem animae, et corporis ex eo fieri, quod cum anima sit toti corpori praesens, vires utriusque ita commiscentur, ut vires compositi humani ab ipsis differentes efficiantur.

80. Ast haec ratio explicandi unionem substantialem animae, et corporis, praeterquam quod decretis ss. Patrum ipsum corporis organismum ab anima repetentium adversatur [2], praeclari Philosophi pace, omnino absurda est. Re vera ostensum a nobis est 1° compenetrationem fieri non posse, nisi inter substantias corporeas, quia compenetrari ea dicuntur, quae eumdem locum occupant, locum autem occupare proprium corporis est; 2° huiusmodi compenetrationem non posse naturaliter effici, sed dumtaxat virtute divina, quia unum corpus alterum de loco, quem occupat, naturaliter expellit; 3° si plura corpora naturaliter compenetrarentur, ea in unicam substantiam necessario coalescere [3]. At vero p. Tongiorgius haec tria negat, quippe qui docet 1° animam, et corpus compenetrari; 2° hanc compenetrationem naturaliter fieri; 3° animam, et corpus ita compenetrari, ut substantiae distinctae permaneant.

81. Praeterea p. Tongiorgius unionem substantialem animae, et

---

[1]) « Unius rei est unum esse substantiale, sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit alia forma substantialis, quam anima intellectiva »; I, q. LXXVI, a. 4 *Sed contra*. Idem alibi inculcans scribit: «...impossibile est unius rei esse plures formas substantiales, quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter, sed secundum quid »; *In lib. II De Anim.*, lect. I. Cf I, q. cit., a. 4 c., et *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 2 *sol.* Vid. vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 330, et 331.

[2]) De hac re inferius.

[3]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. II, art. 2, p. 280 sqq.

corporis, quam admittere, tuerique profitetur, sartam, tectamque haud relinquit. Nam, si anima, et corpus, dum naturaliter compenetrantur, duae substantiae distinctae in homine manent, profecto unaquaeque illarum *esse* sibi proprium habet. Atqui inter duas res, quae singulae proprium *esse* habent, nonnisi accidentalis unio existere potest, quia unio substantialis fit secundum *esse* substantiale eorum, quae uniuntur. Ergo unio animae, et corporis in homine, prout a p. Tongiorgio explicatur, est accidentalis, non vero substantialis.

81. Neque unio substantialis animae, corporisque ex eo enasci potest, quod substantia animae substantiam corporis pervadens vires suas cum eius viribus commiscet. Namque commixtio virium animae, et corporis, prout a p. Tongiorgio exponitur, absurda nobis videtur. Re vera, quoniam vires in qualibet re ab eius substantia promanant, haud possibile est ex diversis viribus animae, et corporis inter se commixtis vires exurgere, quae ab utrisque differunt, nisi diversae substantiae, a quibus illae vires promanant, in unicam completam substantiam coalescant. Atqui unio, quam p. Tongiorgius inter animam, et corpus ponit, eiusmodi est, ut anima, et corpus in unicam substantiam non coalescant. Ergo vires animae, et corporis ita inter sese permisceri non possunt, ut ex ipsis vires efficiantur, quae ab utrisque differunt.

82. Quod si p. Tongiorgio demus diversas vires animae, et corporis eo, quo ipse opinatur, modo inter se misceri, ipse explicare nobis debet, utrum vires, quae ex permixtione efficiuntur, animae, an corpori, an utrique, tanquam subiecto, inhaereant; hae enim, cum sint accidentia, exurgere non possunt, nisi in aliqua substantia, quae est ipsarum subiectum. Iam perspicuum est hanc substantiam esse non posse aut solam substantiam corporis, aut solam substantiam animae, aut utramque. Certe repugnat ipsam esse aut solam substantiam animae, aut solam substantiam corporis. Nam cuilibet substantiae non aliae vires inhaerere possunt, quam quae naturae eius consentaneae sunt, quia vires substantiae ab ipsa substantia emanant. Atqui vires, quae ex permixtione virium animae, et corporis in homine efficiuntur, p. Tongiorgii sententia, differunt a viribus animae, et corporis, quae permiscentur. Ergo illarum nec sola substantia animae, nec sola substantia corporis subiectum esse quit. Nec possibile est subiectum illarum virium esse utramque substantiam animae, et corporis. Etenim dici non potest substantias animae, et corporis esse subiectum virium, quae ex permixtione virium utriusque efficiuntur, nisi ipsae in unicam substantiam coalescere quoque dicantur. Atqui p. Tongiorgius animam, et corpus per compenetrationem in unicam substantiam haud coire, sed duas substantias distinctas manere aper-

te docet [1]. Ergo subiectum virium, quae ex commixtione virium animae, et corporis in homine exurgere dicuntur, utraque substantia animae, et corporis esse nequit. Iam, si non est in homine quidquam, quod subiectum harum virium esse quit, has vires in homine non inveniri pro certo habendum est, quia vires sine subiecto, in quo inhaerent, ut modo diximus, existere repugnat.

83. Ex quo vides non posse admitti permixtionem virium animae, et corporis in homine, nisi permixtio utriusque substantiae simul admittatur. Ast haec mixtio, ut s. Thomas advertit, inter animam, et corpus fieri nequit. Namque ea, quae inter se miscentur, secum invicem *alterari* oportet; sed anima, utpote immaterialis, alterari nequit; ergo anima et corpus permisceri nequeunt, ut unitatem hominis constituant [2]. Hinc antiquus Auctor *Disput. de Anima*, quae s. Gregorio Taumaturgo falso tribuitur, sapienter advertit theoriam de mixtione animae, et corporis nonnisi cum materialismo posse componi, quia, si anima « cum corpore mixta, confusaque est, e propria ratione deiecta multis partibus constabit, nec simplex erit [3] ».

84. P. Tongiorgius, ut suam de mixtione virium animae, et corporis theoriam aliquo exemplo declararet, ad chymicas combinationes confugit. Compertum enim est, cum proprietates substantiarum simplicium per chymicas combinationes inter se permiscentur, proprietates inde exurgere, quae a proprietatibus substantiarum simplicium omnino differunt; puta proprietates *chloruri aurei* differunt tum a proprietatibus *chlori*, tum a proprietatibus *auri*, ex quarum combinatione efficiuntur. Verum Philosophus Iesuita hoc exemplo causam suam peiorem efficit. Namque ipse, secundum plerosque systematis chymici defensores, dum statuit ex diversis proprietatibus substantiarum simplicium per chymicas combinationes proprietates effici, quae ab utrisque differunt, una docet in quolibet corpore mixto non esse unicam substantiam, sed tot substantias, quot sunt corpora simplicia, ex quibus mixtum componitur, neque in ipso inveniri ullam formam physicam, sed ad summum aliquam formam late sumtam, seu formam, quae ex ordine partium coalescentium exurgit [4]. Iamvero, sicut ex eo, quod proprietates substantiarum simplicium in constitutione mixti inter se miscentur, atque ex mixtione novae exurgunt, concludendum non est ipsas substantias simplices in unicam substantiam completam

---

[1]) *Op. cit.*, lib. et c. citt., art. 3, § 161, p. 80.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 1 et 2.

[3]) § 4. Inter *Opp. s. Gregor. Taumat.*, p. 44, ed. Vossius, Parisiis 1622. Hunc librum esse suppositítium inter nuperos eruditos convenit, e quibus consulere satis est Gallandi, t. III, Prolegom., n. 6, et Lumper, Pars XIII, sect. V, p. 306, August. Vindel. 1799.

[4]) Ibid., § 182, p. 91.

coalescere; ita, etiamsi detur Tongiorgio in constitutione hominis vires animi, et corporis inter se misceri, novasque sui generis vires ex illarum mixtione fieri, statui non potest animam, et corpus in homine secundum substantiam, sive, ut ait, *essentialiter* uniri. Accedit, quod p. Tongiorgius animam rationalem esse formam corporis *immediate* non inficiatur, quin etiam inculcat. Atqui, si anima, et corpus inter se unirentur per mixtionem suarum virium, anima dici non posset forma corporis *immediate*, quia aliquid non potest esse forma alterius *immediate*, nisi cum ipso non modo secundum actionem, sed etiam secundum *esse* coniungatur [1]; coniunctio autem plurium substantiarum per mixtionem suarum virium fit secundum actionem, non vero secundum *esse*. Ergo, si anima rationalis coniungeretur cum corpore per mixtionem virium, certe cum eo immediate non coniungeretur.

85. Quae cum ita sint, p. Tongiorgius perperam, ni fallimur, sibi persuadet unionem substantialem animae, et corporis posse ex eo constitui, quod anima, corpus pervadens, vires suas cum viribus corporis permiscet.

86. Quod si theoria huius Philosophi unionem substantialem animae et corporis in homine re vera tollit, ipsa unitatem *naturae*, et *personae* in homine etiam tollere dicenda est; siquidem, uti ante ostendimus, sublata unione substantiali animae, et corporis in homine, unitas naturae, et personae in eo una tollitur. Ceterum hoc ex iis ipsis, quibus p. Tongiorgius suam sententiam exponit, comprobari potest. Namque p. Tongiorgius docet corpus, etsi ab anima penetretur, illud tamen *esse* retinere, quod ante coniunctionem sui cum anima habebat, corporisque operationes, quamvis permisceantur cum operationibus animae, nihilominus ab ipso corpore, veluti a principio sui, promanare. Atqui id, quod in re est principium essendi, atque operandi, natura vocatur. Corpus igitur in homine naturam propriam, distinctamque a natura animae habet. Praeterea p. Tongiorgius censet corpus non habere aliam subsistentiam, nisi illam, quam ipsum ante coniunctionem sui cum anima habebat, quamque, postquam anima ab eo separata est, retinet. Atqui id, quod per se subsistit, *suppositum*, vel *persona* vocatur. Ergo corpus in homine proprium, distinctumque a persona animae suppositum habet. Itaque theoria P. Tongiorgii, sicuti animae propriam naturam, propriamque personam, ita corpori propriam naturam, propriumque suppositum relinquit. Sed ex duabus rebus, quae propriam naturam, propriumque suppositum habent, una natura, unumque suppositum constitui nequit [2]. Ergo theoria p. Tongiorgii unitatem naturalem, et personalem hominis tollit.

---

[1]) Cf p. 44, not. 1.

[2]) « Numquam invenitur, s. Thomas scribit, ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quaelibet natura est quoddam totum; ea vero, ex qui-

87. Lubet totam demonstrationem claudere aureo loco s.Thomae, in quo contra Avicebronum, laudatorum Philosophorum praecessorem, haec controversia clare exponitur, et dirimitur. « Oportet, ait, secundum praemissa docere, quod una, et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus, et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc, quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius . . . Unde anima non solum facit esse substantiam, et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum, quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia, et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum, sed quia ab anima est, et quod sit, et quod corpus sit, et quod sit corpus vivum [1] ».

88. Doctrina Henrici Gandav., et Scoti de unione animae, et corporis tum ipsa in se, tum illo modo, quo a P. Tongiorgio immutata, defensaque est, non solum veris anthropologiae pronuntiatis adversatur, sed etiam cum definitionibus ante recitatis Clementis V, Leonis X, et Pii IX parum, aut nihil, ni fallimur, consentiunt. Etenim secundum hasce definitiones anima *est per se, essentialiter*, et *immediate* forma corporis. Atqui, ut modo ostendimus, Henricus Gandavensis, Scotus, et Tongiorgius, si non verbo, certe re docent animam esse formam corporis *accidentaliter*, et *mediate*. Ergo tam Henrici Gadav., et Scoti, quam Tongiorgii de unione animae, et corporis placita cum recitatis trium Summorum Pontificum definitionibus, ni fallimur, haud consentiunt.

89. Restat, ut exsolvamus potiora argumenta, quae laudati Philosophi pro sua sententia attulerunt.

Obiic. Henricus Gandavensis: Forma non potest dare rei *esse* oppositum illi, quod ipsa habet, quia causa formalis, cum sit intrinseca rei, dat ipsi *esse* suum, non vero alienum. Atqui *esse* corporis, prout corpus est, atque *esse* animae sibi invicem opponuntur, cum sint diversae naturae, nempe illud materiale, extensum, divisibile, et corruptibile, hoc autem immateriale, inextensum, indivisibile, atque incorruptibile. Ergo anima nequit esse forma corporis, prout corpus est.

90. Resp. *Dist. mai.* Nisi illud *esse* contineat in se *virtute, conc. mai.*, secus, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, *esse* animae, atque *esse* corporis sunt diversae naturae, prout seorsum existunt, *conc. min.*, prout ad homi-

---

bus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis » ; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 4.

[1]) *In lib. II De Anima*, lect. I. Cf *Qq. dispp.* q. un. *De Sp. creat.*, a. 3 ad 14.

nem constituendum coniunguntur, *neg. min.* Ergo etc. *Neg. cons.* Quo ratio prioris distinctionis intelligatur, memoria repetendum nobis est seriem naturarum creatarum ita esse comparatam, ut natura superior ea, quae in caeteris naturis ei subiectis *actu* inveniuntur, *potestate* contineat, quia quidquid virium in natura inferiori est, perfectiori modo in superiori inveniatur oportet. Iamvero, quoniam anima humana est natura superior corpore, ad quod informandum destinatur, oportet, ut ipsa *esse* corporis in se *virtute* contineat [1]. Eapropter tenendum est, 1° quamvis corpus, prout corpus est, et anima sint diversae naturae, tamen animam *esse suum* cum ipso communicare, quia ipsa *esse*, quod corpus actu habet, in se *potestate* continet [2]; 2° *esse* animae, et corporis, quod anima informat, esse idem substantia, et diversum dumtaxat modo, quippe quod in corpore est veluti in subiecto, quod ab anima perficitur, atque in anima, prout est principium, quod corpus perficit, nempe quod materiam ad naturam corporis elevat [3]. Ratio autem secundae distinctionis satis perspicua est; quia, cum anima, et corpus, quod ab anima informatur, speciem hominis constituant, atque unicum sit *esse* cuiuslibet speciei, anima, et corpus, prout sunt principia hominis, partes eiusdem naturae sunt [4]. Soluta argumentatione Henrici Gandav., tacendum non est

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 332 sq et not. 4 p. 333.

[2]) « Licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat*, a. 3 ad 16.

[3]) « Potest autem, s. Thomas scribit, obiici, quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis, et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset, sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis, ut recipientis, et subiecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem intellectualis ut principii; et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.

[4]) Quod autem, idem sanctus Doctor ait, obiicitur, formam, et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis, et corpus, quae seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia (ibid., c. 69) Alibi haec habet: « Dicendum quod forma non est in aliquo genere; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere, quam corpus, sed utrumque est in genere animalis, et in specie hominis per reductionem » (*Qq dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 10). Hoc idem s. Thomas ex eo patefieri monuit, quod anima, et corpus non sunt duae naturae, sed duae partes unius naturae. « Cum, ait, ex anima, et corpore fiat unum, neque corpus, neque anima natura dici potest, quia utrumque est pars unius naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 4.

ipsam posse contra eum perbelle retorqueri hoc modo: Forma non potest rei dare *esse* oppositum illi, quod ipsa habet. Atqui *esse* corporis, non solum prout corpus est, sed etiam prout organis instruitur, est oppositum τῷ *esse* animae. Ergo anima non solum corporis, prout corpus est, sed etiam corporis organis instructi forma substantialis esse nequit. Quaenam porro sit convenientia inter animam, et corpus, ut unicam substantiam completam efficere possint, infra dicemus. In praesentia liceat nobis cum s. Thoma concludere his verbis: « Dicendum, quod hoc, quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur, quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate uniatur [1] ».

91. Obiic. Scotus: « Forma animae non manente, manet corpus », quia cadaver antequam in elementa, ex quibus corpus componitur, resolvatur, est verum corpus. Atqui corpus humanum, abscedente anima, non potest remanere verum corpus, nisi praeter formam animae, per quam est corpus vivum, habeat aliam formam, per quam est simpliciter corpus, scilicet formam corporeitatis. Ergo « universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum [2] ».

92. Resp. *Dist. mai.* Manet corpus eiusdem speciei, ac antea erat, *neg. mai.*, alius speciei, *conc. mai.*; ad probationem autem quod attinet, *dist.*, cadaver est verum corpus diversae speciei, ac corpus humanum, *conc.*; eiusdem specici, *neg. min. Neg. cons.* Si testimonio sensuum fidem adiungamus, corpus mortuum eiusdem speciei, ac vivum, nobis se prodit, quippe quod in illo, antequam dissolvatur, eadem ac in isto accidentia, puta figura, magnitudo, aliaque id genus, conspiciuntur. Verum hac in re non sensus, sed ratio consulenda nobis est; quia, uti ante diximus [3], sensus nonnisi exteriora accidentia rei nobis patefacit, principia autem, ex quibus res constituitur, perspicere proprium est rationis. Iam, si rationem parumper consuluerimus, rem aliter se habere facile nobis persuadebimus. Enimvero nemini dubium esse potest, quin vita corporis organici ab *esse* eiusdem corporis promanet, quia *esse* in qualibet re est principium cunctarum operationum eius. Quocirca corpus vivens non potest vita expoliari, et mortuum, seu cadaver fieri, nisi suum *esse* amittat [4]. Amit-

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 3 ad 8. Cf ibid., a. 2 ad 16.

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. 3.

[3]) Vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 3, p. 215.

[4]) Apposite B. Albertus M.: « ... et ideo corpus amittit nomen, et rationem suam, quando expirat ab eo anima... Et ideo, separata anima ab huiusmodi corpore, corpus non erit iam habens esse et nomen » (*De Anim.*, lib. II, tract. I, c. 3). Unde « cadunt, aiebat s. Augustinus, corpora moriendo, nam et a cadendo cadavera nuncupantur »; *De Civ. Dei*, lib. XX, c. 10. Cf *Serm.* CCXLI, c. 1, n. 2.

tere autem suum *esse* non potest, ni aliud acquirat, quia corruptio unius, uti ante ostendimus [1], generationem alterius necessario secum fert. Itaque haud possibile est corpus vivum fieri cadaver, seu corrumpi, nisi *esse*, quod habet, amittat, novumque adipiscatur [2]. Quandoquidem vero forma est illud, quod dat *esse* rei, concludendum est corpus humanum, omneque corpus vivum in universum ex eo corrumpi, seu cadaver fieri, quod formam corporis viventis amittit, novamque formam cadaveris adquirit. Praeterea indubium est, cum corpus vivum in cadaver, seu corpus mortuum evadit, eius vires mutari, quia vires, quibus actiones vitales exercentur, in eo evanescunt, viresque propriae corporis inorganici exurgunt. Atqui vires corporis pertinent ad formam eius, quia forma est principium activum corporis. Ergo nova forma in cadaver inducitur. Haec autem nova forma, seu forma cadaveris in corpus vivum, quod corrumpitur, inducitur a causis externis, quae illud circumdant, suaque actione immutant. Et sane « quidquid, nuperus Physiologus ait, corpora viventia circumdat, eorum destructionem molitur. Nam corpora inorganica in corpora organica aliquid perenniter agunt, ipsaque corpora organica mutuam in sese actionem exercent [3] ». Ex quibus omnibus intelligis, quomodo cadaver, seu corpus mortuum possit esse verum corpus, licet non humanum, quin confugiatur ad theoriam de forma corporeitatis, quae cum unitate naturali, et personali hominis componi nequit.

93. Inst. recentes, qui theoriam Henrici Gand. et Scoti secundum atomismi placita propugnant: In corpore mortuo, seu cadavere eadem, ac in vivo, remanet structura, eademque remanent accidentia, quae structuram consequuntur. Atqui identitas structurae organicae, accidentiumque in corpore mortuo, et vivo explicari non potest, si dicatur corpus organicum, cum vita expoliatur, novam formam corporis adquirere, quam antea non habebat, quia, mutata forma, oporteret mutari cum structuram organicam, tum accidentia, quae structuram consequuntur. Ergo dicendum est corpus ipsum corrumpi, et fieri cadaver non ex eo quod, amissa forma corporis viventis, ad-

---

1) Cf vol. II, *Cosmol.* c. I, art. 5, p. 239.

2) Et inde est, quod, recedente anima, non remanet idem corpus specie, nam oculus, et caro in mortuo non dicuntur, nisi aequivoce, ut patet per Phil.um septimo *Met.* Recedente enim anima, succedit alia forma substantialis, quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius » (*In lib. II de Anim.*, lect. I). Quod innuerat etiam B. Albertus his paucis: «...et ideo mortuus homo non est homo, neque caro eius est vera caro, sed potius corruptum a carne hominis »; *ibid.*

3) Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie, et la mort*, Part. I, art. I, Paris 1822.

quirit formam corporis mortui, sed ex eo quod retinet formam corporeitatis, quam, praeter formam viventis, habebat.

94. Resp. *Dist. mai.* Remanent eadem structura, eademque accidentia ratione *materiae*, *conc. mai.*, ratione *formae*, *neg. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Cum structura organica, omnesque affectiones, quae ipsam consequuntur, ad extensionem corporis spectent, manifestum est solam identitatem principii, a quo extensio pullulat, seu principii materialis, sufficere, ut identitas structurae organicae, affectionumque ipsam consequentium in cadavere, atque in corpore vivo explicetur. Ad id declarandum exemplo carbonis uti possumus. Nam, cum rami arboris in calcem reducuntur, carbones, qui ex reductione arborum in calcem fiunt, eandem structuram, ac ipsi rami arboris, prae se ferunt. Atqui defensores systematis atomici docent, cum ex ramis arboris carbones efficiuntur, ipsa elementa materialia ligni mutari. Ergo, si sibi cohaerere velint, ex eo quod cadaver eamdem, ac corpus vivum, structuram organicam praesefert, inferre non possunt formam cadaveris oportere esse eamdem, ac formam corporis viventis. Quare illud pro certo habendum est, quod s. Thomas sanxit: « Corpus mortuum . . . non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam [1].

CAPVT TERTIVM

Utrum in homine sint plura principia formalia, seu plures animae, an una anima rationalis

95. Haec quaestio nonnullis fortasse supervacanea videri potest, nam,cum demonstratum sit animam rationalem esse formam substantialem corporis, pro demonstrato habendum quoque est ipsam esse unicum principium formale, quod homini inest. Enimvero, si anima rationalis est forma substantialis corporis, oportet ipsam esse principium, a quo corpus est, ac operatur; forma enim substantialis est id, quod rei dat *esse* ac operari. Atqui corpus humanum vegetat, et sentit. Ergo anima rationalis debet esse principium non solum, quo homo intelligit, sed etiam quo vegetat, et sentit [2].

---

[1]) III, q. L, a. 5 ad 1.

[2]) « Si ponamus, ait s. Thomas, animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse » (I, q. LXXVI, a. 3 c.). Idem Aquinas (*ibid.*, a. 1), quoniam ipsa anima, quae est principium, quo intelligimus, est quoque principium, quo vegetamus, et sentimus, inde confecit animam intellectivam esse formam corporis. « Illud, scribit, quo primo aliquid operatur, est forma eius . . . Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. . . Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et si-

96. At, quamvis res ita se habeat, operae tamen pretium esse arbitramur eamdem quaestionem ventilare sub hac altera forma, utrum *unum, an multiplex principium formale* in homine sit, tum quod quaestio hac forma inter recentes agitata est, atque adhuc agitatur, tum ut res tanti momenti uberius declaretur, firmiusque stabiliatur.

ARTICVLVS PRIMVS

Opiniones veterum, recentiumque de hac quaestione recensentur

97. Inter Philosophos antiquos disputatum est, utrum in homine sit unicum principium, quo ipse intelligit, sentit, et vegetat; an duo, quorum uno intelligit, altero autem sentit, et vegetat; an denique tria, quorum uno intelligit, altero sentit, tertio denique vegetat. De Hippocratis Coi, a quo initium huius controversiae duci solet, sententia nihil liquet; unde, observante Peisseo [1], factum est, ut in recenti aetate quisque eum in suam sententiam pertraheret [2]. Minus obscura,

---

militer quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis ». Qua in re sanctus Doctor principium non petit. Namque adversus illos, qui sentiebant animam esse formam substantialem corporis, sed negabant esse idem principium, quo homo vegetat, et sentit, hoc posterius ex priori fluere demonstravit, quia, si anima rationalis est forma substantialis corporis, ea debet esse unicum principium, quo homo intelligit, sentit, et vegetat. E contrario illis, qui concedebant animam rationalem esse unicum principium, quo homo intelligit, sentit, et vegetat, sed inficiabantur ipsam esse formam substantialem corporis, obiecit unum ab altero fluere, quia anima ex eo, quod est principium, quo homo non solum intelligit, sed etiam sentit, et vegetat, est forma substantialis corporis.

1) Peisse, *La médecine, et les médecins*, Paris 1857.

2) Nupera schola Montis-pessuli medicinae, cum tueatur, ut inferius dicemus, in homine, praeter animam rationalem, esse *principium vitale*, a quo cuncta phaenomena sensibilitatis, et vegetationis promanant, Hippocratem huius duplicis principii, nempe, ut aiunt, diodynamismi auctorem fuisse pro virili contendit (vid. praesertim Lordat, *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l'homme énoncès par Hippocrate*, p. 29 sqq, Montpellier 1857). Hinc sub imagine Hippocratis, quae in aula Facultatis Medicae erecta est, legitur haec inscriptio: *Hippocrates olim Cous, nunc Monspelliensis.* At futilia esse momenta, quibus Monspessulanenses hanc sententiam Hippocrati tribuunt, a multis hodiernis demonstratum est (vid. prae ceteris Malgaigne, *De la valeur des traditions de l'École de Montpellier*, in Ephem. *Revue médico-chirurgicale de Paris*, Paris, Juil. 1854), et Bouillier (*Du principe vitale, et de l'âme pensante*, etc., c. 4, p. 57 sqq, Paris 1862). His praeiverat Salmasius in suis *ad Epictet. Comment.*, ubi ait: « Nullibi certe (*Hippocrates*) de anima scripsit eam in duas, aut tres partes dividi, unde colligatur eas partes totidem videri debere substantias esse, vel formas separatas » (p. 175, Lugd. Batav. 1640). Hoc quidem vel ex eo tantum colligi potest, quod anima, Hippo-

sed non omnino certa est sententia Platonis. Hic enim, quemadmodum plerisque antiquis, et recentibus, ob nonnulla *Timaei*, *Phaedri*, et *Reipublicae* loca visum est, sensit 1° tres animas in corpore humano existere, quarum prima, nempe *rationalis* [1], habet sedem in capite, altera, nempe *irascibilis* [2], in pectore, tertia denique *concupiscibilis* [3], subter praecordia [4]. 2° Animas *irascibilem* et *concupiscibilem* esse veluti duas partes animae *mortalis*, quae est verum *principium vitale* corporis ab anima rationali, et immortali distinctum. 3° Corpus per se cum animabus irascibili, et concupiscibili, et per has cum rationali coniungi [5].

98. Fuere inter antiquos, qui hanc doctrinam iam a Pythagora, eiusque discipulis fuisse excultam, atque ab eis in platonicam philosophiam derivasse opinati sunt [6]. Verum post Porphyrium, Alcinoum, Chalcidium, aliosque veteres platonicae philosophiae studiosos non-

---

cratis iudicio, non est aliud, nisi *aer*, seu *spiritus* per totam rerum universitatem disseminatus, qui primo cerebrum pervadit, dein per ipsum in ceteras partes corporis diffunditur; qua de re videsis Chauvet, *Cous Hippocrates qualis fuerit inter Philosophos*, c. 7, § 3, p. 22 sqq, Caen 1855, et Luppi, *Sur la philos., et la physiol. d'Hippocrate*, in Ephem. *Gazette médicale de Paris*, Déc. 1860.

[1]) Τὸ λϑγιστικόν.

[2]) Τὸ θῡμοειδὲς.

[3]) Τὸ ἐπιθυμητικὸν

[4]) « Plato, ait Tullius, triplicem finxit animam; cuius principatum, id est, rationem, in capite, sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit; iram, et cupiditatem, quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit »; *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10, ed. Ern. Cf eumdem, *Acad.*, lib. I, c. 8, necnon Sext. Emp., *Adv. Mat.*, lib. X, sect. 305, et Senecam, *Epist.* LXV, et Plut., *De decret. phys.*, lib. V, c. 20.

[5]) Vid. *Tim.*, *Opp.* ed. Bekk., Part. 3, vol. II, p. 132, et 133, H. S. p. 87, et 88; *Phaed.*, *Opp.* ed. Bekk., Part. I, vol. I, p. 39 sqq, H. S. p. 246 sq; *Republ.*, lib. IV, *Opp.* ed. Bekk., Part. 3, vol. I, p. 194, H. S. p. 435-441, et lib. IX, ed. Bekk., p. 442 sqq, H. S. p. 580, et 581. Praeter Cic. (loc. cit., et *Acad.*, lib. II, c. 89, ed. cit.), Plut. vel, ut alii volunt, Pseudo-Plut. (*De placit. Phil.*, lib. IV, c. 20), Laert. (lib. VIII, segm. 30), aliosque antiquos, hanc fuisse germanam sententiam Platonis opinati sunt permulti recentes, uti Olshausen (*De naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta*, inter *Opusc. theolog.*, Comm. VI, p. 149, Berol. 1834), Martin (*Études* etc., Argum. § 9, t. I, p. 33 sqq, et not. 36-39, t. II, p. 295 sqq), et Chauvet (*Psycol. de Platon*, c. 3, § 2, p. 113 sqq, Paris 1862). Idem et senserat, et fuse probare adnisus erat Bobertag, *De ratione inter Spiritum S., et mentem humanam ex Platonis doctrina intercedente*, p. 9-26, Uratislaviae 1824.

[6]) Vid. Laert., lib. VIII, c. 1, segm. 30-31; Stob., *Eclog. phys.*, lib. I, p. 109, ed. Canter; Plut., *De placit. Phil.*, lib. IV, c. 4-7. Cons. Meiners, *Hist. du progrès* etc., lib. III, c. 4, t. II, p. 267 sqq, et not. 108, p. 363, ed. cit.

nulli recentes pro virili parte contendunt Platonem unicam animam in homine admisisse, et cum in eo tres partes, seu species numeravit, non aliud, nisi diversas potentias animae designasse [1]. Hi nituntur nonnullis locis *Theaeteti*, *Cratyli*, et *Phaedonis*, in quibus Plato docuit animam totum corpus pervadere, atque ex eo, quod corpus pervadit, ei vitam, motumque largiri, ita ut anima sit unicum principium, quo corpus vivit, et movetur [2]. Ex his enim argumentantur, si Plato unicam in homine animam admisit, eum nomine partium animae, quas alibi descripsit, nonnisi facultates eius designare potuisse [3].

99. At, si de Hippocratis, et Platonis opinionibus disputare in utramque partem licet, Aristoteles procul dubio unicam in homine animam admisit. Ipse enim luculenter edixit animam esse causam, ex qua corpus efficitur vivum [4], et quoniam quatuor sunt genera operationum vitalium, nempe vegetatio, sensatio, intellectio, et locomotio, animam humanam, utpote caeteris animabus praestantiorem, esse in homine simul principium vegetativum, sensitivum, intellectivum, et se de loco movens [5]. Cum vero operationes locomotivae ad principium sentiens spectent, animam humanam paucis definivit « id, quo vivimus, et sentimus, ac intelligimus primo [6] ».

100. Post Aristotelem Stoici, et Neoplatonici unitatem principii

---

[1]) Hodie hoc de Platone iudicium prae caeteris tuetur Bouillierus in *Op. cit.*, p. 67-73. Cousinus, in suo *ad Phaedonem Argum.* (*Oeuvr. de Platon*, trad. par Cousin, p. 175, Paris 1822), hanc esse doctrinam Platonis, et totius Scholae Platonicae innuerat.

[2]) *Theaet. Opp.* Pars 2, vol. I, p. 264, ed. Bekk., H. S. p. 184; *Cratyl.*, Part. 2, vol. II, p. 37, ed. Bekk., H. S. p. 399; *Phaed.*, Part. 2, vol. III, p. 102 ed. Bekk., H. S. p. 105. Cf Salm., Dissert. ad Epictetum, *De anima triplici apud Platonem an senserit trinam esse, non unam substantiam* etc., p. 154 sqq, ed. cit.

[3]) De hac controversia legere iuvabit Petavium, *De Incarnatione*, lib. IV, c. 13, § 9, et 10, *Dogm. theol.*, t. V, p. 203, ed. cit.; Moshemium, *Nott. ad Cudwort. Syst.* c. IV, § 242 sqq, ed. cit.; Tennemanuum, *Syst. phil. Plat.* (germ.), t. II, p. 48, Lipsiae 1792-1795, et Buhle, *Enchiridion hist. phil.* (germ.), t. II, § 216 sqq, p. 140 sqq, Gotting. 1836.

[4]) *De Anim.*, lib. II, c. 4, § 3.

[5]) *Ibid.*, c. 11, § 6. Cf in h. l. Alex. Aphrod., *Quaestiones*, lib. II, c. 25, fol. 3, Venetiis 1536. Muller (*Manuel de physiol.*, t. I, p. 35, ed. cit.) quatuor hosce modos vitae ab Aristotele descriptos admisit.

[6]) *Ibid.*, § 12. Illud *primo* denotat, uti ex dictis (in *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 232, not. 3, vol. II) patet, *actum primum* vivendi, sentiendi, ac intelligendi, hoc est actum, quo homo constituitur res vivens, sentiens, ac intelligens, cum ipsae operationes vegetativae, sensitivae, atque intellectivae, quae ab homine, prout est ens vivens, seu vegetans, sentiens, ac intelligens, promanant, *actus secundi* vivendi, sentiendi, atque intelligendi dicantur.

viventis in homine quidem defenderunt, sed perperam explicarunt. cum ipsam ex placitis pantheisticis suorum systematum deducerent. Hisce placitis omissis, quippe quae alias excutienda nobis erunt, Stoici autumarunt 1° unicam in homine esse animam, eamque esse particulam eiusdem principii actuosi, nempe *ignis*, quo totus mundus animatur [1]; 2° unicam animam hominis constituere primo in corde, in quo praecipuum locum obtinet, facultatem ceterarum principem, et *directricem* (ἡγεμονικόν), deinde ex corde per totum corpus protensam septem alias facultates in totidem organis [2]. Quod ad Neoplatonicos attinet, Plotinus post Ammonium Saccam [3] aperte asseruit, atque inculcavit animam humanam, quae unum, idemque est cum *Anima universali*, atque per *Intelligentiam* ab *Uno*, omnium rerum principio, emanat, esse unicum principium, ex quo corpus est, et vivit. Namque anima ab *Intelligentia*, per quam ab *Uno* promanat, veluti dilapsa, atque ad materiam se demittens, corpus sibi efformat, eique vitam, omnesque operationes vitales largitur [4]. Plotino Porphyrius [5], Iamblichus [6], ceterique eius discipuli usque ad Proclum adhaeserunt [7].

101. Sententia autem, quae triplex principium, seu triplicem animam in homine admittit, in antiquitate, praeter Philonem [8], Plutarchum [9], aliosque perpaucos, assertorem in primis habuit Galenum. Hic enim, quoniam Platonem tres animas in homine agnovisse, atque Aristotelem unicam, quam in eo admisit, animam pro corporea habuisse putavit [10], secundum Platonem tres esse in homine animas, et secundum Aristotelem illas esse corporeas contendit [11].

---

[1]) Vid. Cic. *De nat. Deor.*, lib. II, c. 15, et lib. III, c. 14, ed. Ernest.

[2]) Cons. Fragmentum ex tract. Chrysippi *De Anima*, quod Galenus nobis servavit in sua *Comparat. de Plat. et Hipp. decretis* (lib. III, c. I, *Opp.* t. I, p. 241, Venetiis 1625), quodque nuper explicuit Chauvet (in Comm. *La psycologie de Galéen*, Caen 1861). Vid. quoque Laert., lib. VII, v. *Zeno*; Sext. Emp., *Adv. Math.*, lib. IX, sect. 101; Plut., *De placit. Phil.*, lib. III, c. 21.

[3]) Apud Nemesium, *De natura hominis*, c. 2, p. 29, et 30, ed. Matthaei.

[4]) *Enn.* IV, lib. III, c. 17, lib. VII, c. 3-5; *Enn.* V, lib. I, c. 4, 6, et 7, lib. III, c. 5, et 7, lib. V, c. 2, et lib. IX, c. 5; *Enn.* VI, lib. VII, c. 12, et 13, et lib. VIII, c. 16.

[5]) *De facult. anim.*, apud Stob., *Ecl. phys.*, lib. I, p. 100, ed. Canter.

[6]) Vid. Tractat. *De Anima*, apud Stob., *Op. cit.*, p. 107.

[7]) *Inst. theol.*, § CXXX, CLXXXVIII, ed. Creuzer. Cf Berger, *Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 81 sqq, Paris 1840.

[8]) Vid. *De legum alleg.*, lib. III, vol. I, p. 110, et *De spec. legibus*, vol. II, p. 350, ed. Mangey, Londini 1742.

[9]) *De virtute morali*, *Opp.* t. II, p. 441, ed. Xiland.

[10]) Vid. Opusc., *Quod animi vires corporis temperaturas sequantur*, c. 3, *Opp.* t. I, p. 317, verso, ed. cit.

[11]) Cf *De decret. Plat. et Hippoc.*, lib. V, c. 7, et lib. VI, c. 2, *Opp.* t. I, p. 258 verso, 259, 260, 261, ed. cit., atque observationes Chauveti in ana-

102. Ad Ecclesiae Scriptores accedamus, quorum valde interesse debuit ad dogmatum Fidei defensionem haec controversia. Magna pars Eruditorum protestantium, et rationalistarum [1] contendit vetustos Ecclesiae Patres vel omnes, vel plerosque propugnasse *trichotomiam* (*tripartitionem*) naturae humanae, seu illud systema, quod in homine, praeter corpus, et animam, spiritum quoque esse statuit [2]. Sed perperam. Namque, si perpaucos exceperis, ab antiquissimis quoque Patribus inculcata, et defensa fuit *dichotomia* (*bipartitio*), hoc est, systema, quod non aliud in homine, praeter animam, et corpus, agnoscit [3]. In-

---

lysi huius operis, quam inseruit in *Comptes-rendus de l' Acad. des scienc. moral., et politiq.*, Sept. 1857.

[1]) Puta, Olshausen (*Com. De naturae humanae trichotomia N. T. Scriptoribus recepta, Opusc. theol.*, Opusc. VI, p. 150, Berol. 1834), Vegscheider (*Inst. theol. christ. dogm.*, Pars II, c. 4, § 98, not. f), Keil (*De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis*, Comm. XXII, c. IV, sect. X, p. 618, *Opusc. Acad.*, ed. Goldhorn, Lipsiae 1827). His, aliisque, quos videre licet apud Münter (*Hist. dogm.*, germ., vol. II, p. 144 sqq, Gotting. 1804), et Münscher (*Dogmatica*, germ., vol. II, p. 84 sqq, ed. 3ª, Marburgi 1818), addendi sunt nuperi Medici Scholae Monspessulanensis, in primisque Lordat, *Accord de la doctr. anthrop. de Montpellier avec les enseign. relig.*, Montpellier 1852, et *Réponses à des objections contre la dualitè du dynamisme humain*, Montpellier 1854.

[2]) Protestantes et Rationalistae autumant ss. Patres hanc sententiam propugnasse, quia post Manetem, duarum animarum, ut mox dicemus, assertorem (vid. Beausobre, *Hist. critique du Manicheisme*, lib. VII, c. 1, Amsterd. 1734-1739), putant, ipsam in Scripturis, praesertim N. T., sine ulla ambage tradi (cf prae ceteris Olshausen, Bobertag, et Vegscheider, ll. citt.), iisque modo commemorati Monspessulanenses adstipulantur. Sed ipsos, praeter Paulusium, qui Olshauseno respondit (Paulus, *Annal. Heidelberg.* 1825, N. XI, p. 1041 sqq), et Keilium (Keil, *Com. cit.*, c. 4, sect. 2, p. 643), egregie confutavit Baro de Berlepsch (*Anthropologiae christianae dogmata*, lib. I, c. 3, p. 13 sqq, Vindobonae 1842). Nuperrimos hosce in liberandis Scriptoribus divinitus inspiratis a culpa trichotomiae praecesserant Klausingius Ὁλοκλήρου etc. ex I *ad Thess.* v. 23 *explicatum et adversus philosophos quosdam tres hominis essentiales partes exinde deducentes vindicatum*, Lipsiae 1724, et Vollius, *Dissert. phil., De abusu platonico trium hominis partium in explanatione N. T.*, Lipsiae 1732. Conferre quoque iuvabit Teubern in iudicio de quaest. theol., *An dentur tres hominis partes essentiales* etc., Magdeburgi 1708.

[3]) Doctrina trichotomiae a plerisque Clementi Alex., Origeni, et maxime Tatiano tribuitur (vid. Keil, *Comm. cit.*, Olshausen, *Comment. cit.*, p. 150, not. 11 etc., Guerike, *De Schola, quae Alexandriae floruit, catechetica*, Pars post., Halis Saxon. 1825, aliosque). Certe Clemens Alex. quandoque tribuit homini duas animas, scilicet animam rationalem, seu *mentem*, et animam corpoream, seu *spiritum irrationalem*, vel *carneum* (*Strom.* lib. V, c. 14, lib. VI, c. 8, et 16, lib. VII, c. 12 etc.). Verum non desunt, ipsomet Guerike fatente (*Op. cit.*, Pars cit., p. 139), quamplurima loca, in quibus non alias

ter hos nominare satis sit s. Iustinum [1], Athenagoram [2], s. Irenaeum [3],

partes, nisi animam, et corpus in homine agnoscit; puta ubi homo ab eo dicitur « compositus ex parte rationis participe, et experte rationis, anima, et corpore », et paulo post: « Sed corpus quidem et circa terram operando versatur, et tendit ad terram: anima autem ad Deum extollitur » (*Strom.* lib. IV, c. 3; cf ibid., n. 25, et 26, et lib. V, c. 1) Origenes quidem trichotomiae apertius favere videtur (*Comm. in Matth.*, Tom. XII, n. 8, Tom. XIV, n. 3, Tom. XXI, n. 9; *Com. in Ioan.*, Tom. VI, n. 7, et Tom. XXXII, n. 11 etc.). Nihilominus alibi, proposita quaestione, utrum una, an duae animae hominis sint, argumenta utriusque sententiae enarrat, atque in utramque partem disputat (*De princip.*, lib. III, c. 4, n. 1-5). Quin interdum ad sententiam eorum propendit, qui animam, et mentem esse docent unicam partem hominis. « Ex quibus omnibus, ait, illud videtur ostendi, quod mens de statu suo, ac dignitate declinans, effecta, vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit, et correcta, redit in hoc, ut sit mens » (*De princip.*, lib. II, c. 10, n. 3; cf *Comm. in Matt.*, Tom. XVII, n. 27; *Comm. in Ioan.*, T. XXXII, n. 11; *Com. in Epist. I ad Rom. c. VI*, n. 6). Ad Tatianum quod attinet, hic, praeter animam, spiritum quidem in homine admisit, sed nomine *spiritus* non designavit aliquod principium constitutivum naturae humanae, sed Spiritum Dei, qui in homine pio inhabitat, hominemque perfectum, ut mox ex Irenaeo videbimus, efficit (vid. *Orat. cont. Graec.*, c. 12, et 13). Scite Berlepsch: « . . . nullus Trichotomista est inter Patres, qui non etiam aliis in locis non inveniatur Dichotomista » (*Op. cit.*, ibid.). Quare, si dicere non velis laudatos Patres sibi haud constare, fatendum tibi est eos vel per duas animas intellexisse duas functiones, vel potentias, vel nomine spiritus Spiritum S. in iustis habitantem designasse.

[1]) Olshausen (*Op. cit.*, ibid.) trichotomiam s. Iustino adscribit, sed perperam. Nam, si sanctus Martyr in Fragm. *De resurrect. carnis* (n. 10) tria in homine admittere videtur, ubi ait: « Nam domus est animae corpus, et spiritus domus animae », in alio loco eiusdem *Fragm.*, quem antea excripsimus (p. 4, not. 1), nec non *Apol.* (I, n. 8, et 20), et in *Dial. cum Triph.* (n. 4, et 15), pro dichotomia aperte stetit. Hinc a s. Iustino trichotomiae platonicae culpam, quam multi nuperi ei obiecerunt, amoliuntur ipsi Duncker, et Ehlers, licet in exponendis eius, aliorumque Apologetarum doctrinis multa peccent. Vid. Duncker, *Apologetarum saec. II de essentialibus naturae humanae partibus placita*, Particula I, p. 6, Gottingae 1850, et Ehlers, *Vim atque potestatem, quam philosophia antiqua, imprimis platonica, et stoica, in doctrina Apologetarum saec. II habuerit, exposuit* Rudolphus Ehlers, p. 50, et 51, Gottingae 1858.

[2]) Vid. ll. citt. p. 4, not. 2. Hanc re ipsa fuisse sententiam eius tuentur, praeter alios, Guerike, *Op. cit.*, n. 104, et Rud. Ehlers, *Dissert. cit.*, p. 66.

[3]) *Adv. Haeres.*, lib. II, c. 16, 52, 62, lib. III, c. 32, lib. IV, Praef., et lib. V, c. 8. Annotator Oxoniensis ad Nemes. *De natura hominis* (Oxonii 1671), quem Fabricius (*Bibl. graec.*, vol. VII, p. 549 sqq) putat esse Ioannem Fellum, Episcopum Oxon., trichotomiam s. Irenaeo tribuit, eo quod in quibusdam locis (puta lib. V, c. 6) spiritum, animam, et corpus, veluti tres partes hominis, recensuit. Sed immerito. Etenim, ut non modo a Massueto (Dissert. III *in Iren.*, art. IX, p. 119, *Opp.*, t. II, p. 148, Parisiis 1710), sed etiam a

ac Tertullianum [1]. Postquam vero Apollinaristae, et Manichaei trichotomiam ad suas haereses fulciendas, probandasque usurparunt [2], dichotomia apertos, strenuosque nacta est defensores sanctum Athanasium [3], sanctum Gregorium Nyssenum [4], sanctum Basi-

---

Moshemio (*Nott. ad Cudwort. Syst. intell.*, c. V, sect. 3, § 27, p. 1071 sqq, ed. cit.), et Keilio (*Comm. cit.*, p. 622, et 623) observatum est, s. Irenaeus de spiritu, ut cum Keilio loquamur, « semper tamquam eiusmodi re loquitur, quam anima hominis accipiat atque adsumat, et in qua ille inhabitet, omninoque nihil aliud vult in eo cogitari, quam Spiritum S. per Christum hominibus concessum » (ibid.). Quare spiritus non est principium, quod hominem naturalem constituit, sed quod *spiritualem hominem perficit*; *Op. cit.*, lib. V, c. 8; cf c. 16, et lib. I, c. 18, et lib. III, c. 32.

[1]) *LL. citt.*, p. 4, not. 4, hisque adde *De Anim.*, c. 10, 12, et 13.

[2]) Manichaei, cum statuissent duo esse rerum summa principia, nempe unum malum, et alterum bonum, autumarunt duas animas esse in homine, earumque unam brutam a principio Malo ortam, omniumque desideriorum sedem, alteram rationis compotem, a principio Bono ortam, eiusdemque cum eo naturae (cf s. Augustinus, *Operis imperfecti contra Iulianum* lib. III, n. CLXXII, et CLXXXVI, et lib. IV, n. VI; *De haeres.*, c. 46; *Retractationum* lib. I, c. 15 etc.). Apollinaristae vero, cum pro re certa sumerent tres esse partes hominis, nempe *corpus*, *animam*, et *mentem*, negarunt Iesum Christum esse hominem perfectum, quia ipse animam quidem, et corpus habet, sed Verbum locum mentis, seu animae rationalis explet. Vid. loca Apollinaris, quae s. Gregorius Nyssenus servavit in suo *Antirret. adversus Apollinarem*, c. 35, *Opp.* ed. Migne; necnon s. Athanasius, *Contra Apollinarem*, lib. I, c. 13; Theodoretus, *Dialog.* II, *Opp.* t. IV, p. 48, Lutetiae Parisiorum 1642; Nemesius, *De natura hominis* cit., c. 1, ed. Matthaei.

[3]) *Contra Apollinarem*, lib. II, c. 1, in quo *forma servi*, sive hominis in Iesu Christo dicitur « humanae substantiae intelligens natura cum organica compositione ». Clarius infra (c. 17), innuens illa verba Iesu Christi, *Animam meam pono pro ovibus meis* (Ioan. c. X, v. 15), scribit: « . . . quam animam spiritum esse Sacrae Scripturae aperte docent: et Dominus ipse qui dixit: corpus quidem ab hominibus occidi, qui animam tamen non possunt occidere ». Haec quoque est doctrina *Symboli*, quod eius nomine pervulgatum est, quodque Ecclesia in sua Liturgia adhibet; in hoc enim legitur: « Fides autem Catholica haec est. . . Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. . . Sicut anima rationalis, et caro unus est homo; ita Deus, et homo unus est Christus ».

[4]) Lordat (*Répons. à des objections* etc., p. 37), post Keilium (*Comm. cit.*, p. 632, not. 68), aliosque paucos, Nyssenum inter trichotomiae defensores enumerat. Sed falso. Namque ipse, si in loco, quem Keil citavit (*De Opific. hom.*, c. 8), tres partes in homine enarrat, paulo post (c. 14) diserte declarat tres illas partes esse tres diversas vivendi facultates, quibus unica hominis anima pollet. En disertum locum: « Ceterum, etsi superiore oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita, quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus: alia et nutriatur, et sentiat, careat autem facultate rationis: alia denique et ratione utatur et perfecta sit, perque

lium [1], Nemesium [2], Theodoretum [3], s. Hieronymum [4], s. Ambrosium [5], s. Augustinum [6], s. Ioannem Chrysostomum [7], et, praeter alios Scriptores, Gennadium, qui hanc doctrinam, veluti in Ecclesia universa communiter receptam, exposuit [8]. Concilium vero Constanti-

---

facultates caeteras omnes diffusa, ut et in iis existat, et tanquam eximium quiddam intelligentiae vim habeat: nemo tamen ideireo existimet tres in humano opificio animas existere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus ». Quin immo inferius (c. 29) asserit hominem ex anima, et corpore constare ita copulatis, ut unum per se efficiant. Gemina his docuit in *Dialog. de Anima et resurrection.*, p. 19, et passim, edidit I. Georgius Krabingerus, Lipsiae 1857. Cf ab. Boüedron, *Sur les doctrines psycologiques de saint-Grégoire de Nysse*, Nantes 1861.

[1] Hic sanctus Doctor aperte asseruit unam, eamdemque esse animam, quae corpori vitam impertitur, et intelligit. « Duplicem enim, ait, ego arbitror vim esse animae, cum ipsa una, et eadem existat, alteram corpus animantem, alteram vero rerum speculatricem, quam etiam rationalem nominamus. Iam vero, propterea quod coniuncta est corperi anima, ei suapte natura ob eam coniunctionem, non autem voluntate facultatem hanc vitalem impertitur. Quemadmodum enim fieri non potest, quin sol eas res, ad quas radios suos appulerit, illustret: ita fieri non potest, quin animus corpori, in quo fuerit, vitam tribuat »; *Constitutiones Monasticae*, c. 2, n. 2. Ibidem (n. 1) quoque docuit animam non esse a mente distinguendam. Cf *Hom.* in *Illud* « Attende tibi ipsi », passim.

[2] *De nat. hom.*, c. 1, in quo non solum *dichotomiam* tradit, sed hanc esse communem sententiam docet his verbis: « . . . hominem ex anime constare, et corpore communis omnium sententia docet ».

[3] Hic in *Dial. cit.* asseruit *unumquemque hominem unam habere animam* (p. 48); hominem compositum esse *ex corpore et anima* (p. 49, et 50; corpus ab anima accipere *vim vitalem* (τὴν ζωτικὴν), p. 71.

[4] *Epist. ad Hebid.* q. XII; *Com. in Daniel.* c. III; *Com. in Galat.* c. V; et *Cont. Pel.*, l. III.

[5] « Tres igitur animae in corpore affectiones sunt: una rationalis, alia concupiscibilis, tertia impetibilis (alii *impatibilis*), hoc est λογιστικὸν, ἐπιθυμητικὸν, ὁρμιστικόν »; *Exposit. Evang. secund. Luc.*, lib. VII, n. 139. Cf *De Noe, et arca liber unus*, c. 25, n. 92, etc.

[6] *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 24, n. 2, et lib. XXI, c. 3, n. 2; *De quant. anim.*, c. 13, n. 22; *De Trin.*, lib. X, c. 9, n. 13.

[7] Ipse (*Hom.* XIII *in Gen.*) sine ulla ambage docuit principium vitale corporis esse ipsam essentiam animae. Quare falsus est Keil, qui eum Trichotomistis accensuit in *Com. cit.*, p. 632, not. 68.

[8] « Neque duas animas esse dicimus in uno homine. . . unam animalem, qua animatur corpus, et commixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret; sed dicimus unam esse, eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut et in suae substantiae eligat cogitatione quod vult » (*De Dogm. eccl.*, c. 15). Rursus (*ibid.*, c. 20: « Non est tertiu[s]

nopolitanum quartum, ne de Ephesino, et Constantinopolitanis secundo, et tertio dicamus [1], duas in homine animas ponentes anathemate confecit [2].

104. Doctrina de unitate principii vitalis, seu animae a ss. Patribus ipsam et seorsum tuentibus, et in Synodis definientibus ad Scholasticos manavit. Hi fere omnes, in primisque B. Albertus M., et s. Thomas, quorum loca inferius adducemus, eam secundum placita philosophiae aristotelicae enodarunt, et explicarunt. *Fere*, inquimus; quia Guil. Ockamus, sicut multa alia, ita hoc quoque philosophiae scholasticae caput impugnavit, duasque in homine animas admisit [3]. Cum

---

in substantia hominis spiritus, sed spiritus ipsa est anima: pro spirituali natura, vel pro eo, quod spiret in corpore, spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum, vel ad vivificandum animat corpus ».

[1]) Hae tres Synodi definiverunt adversus Apollinaristas humanam naturam Christi constare ex corpore, seu carne, et spiritu, quo caro animatur, non vero ex anima, et carne, et Verbum fungi in ea officio spiritus, quem Apollinaristae in homine, praeter corpus, et animam, inveniri autumabant. S. Cyrillus, s. Athanasii, qui hunc Apollinaris errorem prorsus confecit (*Contr. Apollin.*, lib. I, c. 15, et lib. II, c. 1 et 17), vestigiis insistens, in Concilio Ephesino, adprobantibus ceteris Patribus, clare docuit Verbum univisse sibi carnem anima rationali animatam (*Conc. Ephes.*, Act. I, apud Coletum, t. III, col. 869). Quos secutus s. Leo M., in *Epist. ad Flavianum*, scribit: « In ea carne, quam (*Verbum*) sumsit ex homine, et quam Spiritus vitae rationalis animavit » (c. 2; cf eiusdem Serm. XVIII *De ieiun. dec. mens.* c. 1). Idem innuit Concilium Constantinopolitanum II (Can. IV), uberiusque explicavit Constantinopolitanum III, cuius auctoritate decretum fuit Unigenitum Filium Dei carnem « sibi mediante anima rationali, et intellectuali compaginasse, atque formasse »; Vid. *Edict. Constant. Imperator.*, apud Coletum, t. VII, col. 1126.

[2]) « Veteri et novo testamento unam animam, rationalem et intellectivam, habere hominem docente, et omnibus deiloquiis Patribus et Magistris Ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare praetendant. Itaque haec sancta et universalis Synodus, veluti quoddam pessimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans. . . talis impietatis inventores ei patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat »; Act. VIII, can. II, apud Colet., vol. X, col. 638, et 639.

[3]) *Quodlib.*, II, q. 10, et 11. Iam a saeculo XIII Kilwardeby, Archiepiscopus Cantuariensis, in conventu Theologorum Oxoniensium, quem habuit an. MCCLXXVI, eiusque successor sententiam de unica forma substantiali in homine damnaverant (Duplessis D' Argentrè, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 185 sqq, et 201 sqq, Paris 1728), ipsamque Guil. Lamarensis, Professor Oxoniensis, exeunte eodem saeculo, vehementer impugnaverat, ut videre licet in opere, quod Aegidio Romano tribuitur, *Defensorium, seu correctorium librorum Doctoris Angelici Thomae Aquinatis in Guilhelmi La-*

deinceps saeculis XIV, et XVI surrexissent, qui dichotomiam naturae humanae absurdis opinionibus labefactare adnitebantur, ipsa, ut vidimus, a Conciliis Oecumenicis Vienn., et Later.V iterum, iterumque asserta est.

105. Sub recentis aetatis initium doctrina aristotelico-scholastica Philosophis communis fuit, eaque, perpaucis exceptis, usque ad aetatem Cartesii viguit. Inter eius adversarios nominare lubet Cardanum, cuius doctrinam Iul. Caes. Scaliger exposuit, et pro virili parte impugnavit [1], necnon aequales Cartesii Baconem [2], et Gassendum [3]. At post Cartesium haec controversia novas induit formas, quas exponere hic necesse est.

106. Cartesius docuit unicam esse animam in homine, eamque rationalem, sed omnino negavit ipsam esse principium, quo corpus vivit, atque operatur. Quod probavit hoc modo: Animae non aliud tribui potest, nisi id, cuius conscia ipsa est, quia cum tota essentia animae in cogitatione consistat, et substantiae cogitantis sit super se reflecti, ipsa conscientiam omnium suarum affectionum habere debet; atqui anima conscia non est eorum, quae in corpore fiunt; ergo anima non est principium, quo corpus vivit, et operatur [4]. Qua de re quidquid in corpore fit, secundum leges motus, seu mechanicas in eo fieri mordicus contendit [5].

---

marensis corruptorium, p. 133 sqq, Coloniae Agripp. 1624. Opus quod Guilielmus Lamar an. MCCLXXXIV evulgavit hoc titulo: *Correctorium operum fratris Thomae*, typis impressum non est.

[1]) *Exoticarum exercitationum liber de subtilitate ad Hieron. Cardanum*, Exercit. 307, n. 3, Francofurt. 1576.

[2]) *De augment. scient.*, lib. IV, c. 3, *Opp.* t. VIII, p. 234 sqq, Lond. 1809.

[3]) *Physic.*, sect. III, Memb. poster., lib. III, c. 4, ed. cit.

[4]) *Discours de la méthode*, Part. V, § 4, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 42, ed. cit., et *Traité de l' homme*, § 38, t. II, p. 44, etc. Alois. de la Forge hanc doctrinam Cartesii, quam tuitus est, breviter, clareque exposuit his verbis: « Atque adeo substantia cogitans nihil aliud est, quam res, quae sibi conscia est omnium eorum, quae in ipsa fiunt, sive ipsa sit earum causa in sese, sive alia in eam agant, idque eo praecise tempore, quo fiunt; unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cuius nobis conscii non sumus, spiritum non esse qui id faciat » (Tract. *De mente humana*, c. 6, § 1, p. 29, Amstelodami 1708). Vid. quae diximus p. 4, et 5.

[5]) Cartesius sensit 1° principium omnium motuum vitalium corporis in corde inveniri, illudque esse *flammam* sine luce, quae cum sanguis ad cor affluit, ipsum in vapores transmutat, qui vocantur *spiritus animales*; 2° spiritus animales per motus cordis inde emissos, et cerebrum ingressos, per nervos, veluti totidem tubos, in omnes corporis partes effundi, musculosque movere. Ipse comparat nervos cum fistulis aquarum, musculos cum machinis, spiritus animales cum aqua eas movente, cor cum ipso fonte, ex quo profluunt, et meatus cerebri cum castello, in quo animus, equarii instar, insi-

107. Theoria mechanica Cartesii patrocinium nacta est non modo plurium Philosophorum, sed etiam illustrium Medicorum. Inter hos Harvey, Borelli, Hoffmann, Boerheave, et Sylvius in primis commemorandi sunt, quorum alii per physicas, alii per chymicas leges vitam explicarunt. Sed non defuere cum inter Philosophos, tum inter medicos complures, qui mechanicum systema vitae explodendum susciperent. Missis Cudworto [1], Leibnitio [2], aliisque philosophis, de quibus alibi diximus, Sthalius, celeber medicus Germaniae, non solum mechanicis [3] sed etiam chymicis [4] vitae explanatoribus valde in-

---

det, totique operi incumbit. Hinc passim scripsit sensum a nervis vibrantibus oriri, sicut sonum a chorda pollice icta, famem, et sitim non esse aliud, nisi quamdam titillationem, quin etiam ipsum gaudium, ipsumque moerorem ex sanguine puriore, aut subtiliore, et ex parvo nervo apte, aut perperam collocato produci (*Traité des passions*, Part. I, art. 7, p. 347, et art. 10, p. 348, et 349, *Oeuvr.*, t. II, ed. cit.; *Traitè de l'homme*, § 31, t. II, p. 38; *Traitè de la formation du foetus*, § 8, ibid. p. 50, et 51). Quae cum adeo clara sint, Foucher de Careil (*Oeuvr. inéd. de Descartes*, Part. I, Introd., p. XCVII, Paris 1859) frustra in eo adlaboravit, ut demonstraret Cartesium principium vitale, quod *animam corpoream* vocat, in corpore agnovisse. Nam, si Cartesius in *Epist. ad Morum* (*Oeuvr.* ed. Cousin, t. X, p. 161), quam Foucher citat, re ipsa admisit *principium vitae*, seu *animam corpoream*, aperte declaravit hocce principium esse omnino mechanicum, quia a sola vi spirituum animalium, et a partium figura pendet.

[1]) Vid. p. 18.

[2]) Vid. p. 28. De vera sententia Leibnitii non convenit inter Philosophos. Bouillierus contendit Leibnitium in ea sententia fuisse, quod anima rationalis est principium, et fons omnium operationum corporis (vid. eius opusc., *Unitè de l'âme pensante et du principe vital*, Paris 1858); sed ei sese opposuere Tissot (*De la vie dans l'homme*, p. 574, Paris 1863), et Jaumes (*De l'âme, et du principe vital*, Montpellier 1858). Bouillierus in aciem adversus eos rursus prodiit, suumque de Leibnitio iudicium copiose defendit (*Du principe vital, et de l'âme pensante*, c. 13, p. 198 sqq, Paris 1862). Nos quidem Bouilliero concedimus Leibnitium de nexu animae rationalis cum corpore interdum ita loqui, ut animam esse principium operationum corporis non latenter statuat. Ut omittamus suam sententiam de transmutatione animae sensitivae in rationalem, de qua alias dicemus, satis luculenta sunt haec eius verba: «... essentialis, fateor, animae humanae operatio est rationem, et voluntatem exercere, sed alias praeterea operationes exercet cum animabus brutorum» (*Respp. ad Sthalianas observationes*, *Opp.* ed. Dutens, t. II, Pars II, p. 131, Genevae 1768). At negandum non est harmoniam praestabilitam, et pronuntiata, quibus ipsa superstruitur, eiusmodi esse, ut cum theoria de unitate principii in homine nullo modo componi queant.

[3]) Sthal adversus hos pugnavit maxime in op. *Disquisitio de mechanismi, et organismi vera diversitate*, Halae 1737.

[4]) Hos refutavit potissimum in op. *Demonstratio de mixti, et vivi corporis vera diversitate*, Halae 1737.

*

fensus fuit, atque theoriam de unitate principii viventis in homine adeo defendit, ut ab eius nomine *sthaliana* vulgo nuncupetur [1].

108. Itaque Sthalius acriter, vehementerque reprehendit diversas eorum theorias, qui, praeter animam intelligentem, alias duas animas vegetantem, et sentientem in homine ponunt, vel esse in eo comminiscuntur *archaeum*, aut mediatorem, aut spiritus animales, a quibus cunctos motus corporis repetunt. Ipse in hisce, aliisque eiusmodi placitis reiiciendis innixus maxime est hac ratione: Quandoquidem animae vegetativa, et sensitiva, necnon *archaeus*, aliaque eiusmodi, quae praeter spiritum, et corpus in homine ponuntur, cognitione carent, certe non possunt motus corporis dirigere, nec quidquam aliud praestare, quod sola materia efficere nequit [2]. Quare anima intellectiva esse debet illud ipsum principium, ex quo omnes operationes vegetativae, sensitivae, et locomotivae in homine fiunt, eaque sibi ipsi corpus confingat necesse est [3]. In his Sthalius cum Aristotele, et Scholasticis fere consentit; sed ne Cartesio contradiceret asserenti animam, utpote natura sua intelligentem, esse dumtaxat principium illarum operationum, quas cognoscit, secundum Scaligerum [4], et Perraultium [5], docuit animam non solum cognoscere omnes operationes, quas in corpore edit, sed etiam singula organa corporis, cunctosque peculiares modos, quibus ipsa organa inter se copulantur [6]. Verum adiecit animam non omnium horum pollere cognitione *clara*, cuiusmodi est illa, quae cum conscientia coniungitur, sed quorumdam cognitione *obscura* tantum seu quae, cum ex instinctu fiat, a conscientia disiungitur, idque nemini negotium facessere oportere addidit, quia anima non omnium, quae cognoscit, conscientiam habet [7].

---

[1]) A nonnullis autem Monspessulanensibus (e. g., Jaumes, *Op. cit.*, p. 23), primus huius doctrinae auctor nullo iure praedicatur.

[2]) Vid. *Theoria medica vera*, *Physic.*, sect. I, memb. I, § 10, p. 205 sqq, Halae 1737; *Ars sanandi*, p. 38, Offenbaci 1730 etc.

[3]) *Theoria medica vera*, *Phys.*, passim, p. 424, ed. cit.; *Disquis. de mixti et vivi corporis* etc., § 49, p. 87; *Paroenesis ad aliena a re medica arcendum*, § 36, p. 60, Halae 1737; *Disquis. De mechan., et organ.* etc., § 69 sqq, p. 29 sqq.

[4]) *Op. cit.*, Exercit. 107, p. 29 sqq.

[5]) Perrault, *Essais de physique*, *Des sens extérieurs*, vol. IV, p. 31, et passim, Paris 1680. Hunc inter perpaucos mechanismi cartesianos adversarios commemoratum voluimus, quia, ut inferius videbimus, animismo sthaliano praelusit.

[6]) *Theoria med.* etc., *Phys.*, sect. I, memb. III, § 3, p. 215, et § 13, p. 218, ed. cit.; *Disquis. de mech., et organ.*, § 90, p. 38 etc.

[7]) Quam ob causam in anima admisit duas intelligendi facultates, nempe λογον, qua cognitionem *instinctivam*, et λογισμὸν, qua cognitionem *reflexam*

109. Theoria mechanica Cartesii, his, quos nominavimus, aliisque perpaucis exceptis, in toto XVII saeculo apud Philosophos, et Medicos longe pervagata est. Saeculo autem sequenti haec controversia fere siluit, cum unica theoria Buffoni de homine duplici nobis occurrat. Celeber.hic zoologus,continuam,vehementemque pugnam sensus et rationis in homine, quam Trichotomistae ante ipsum in medium protulerant, describens, et exaggerans, conclusit eius rationem reddi non posse, nisi duae animae in homine admittantur, quarum una spiritualis est principium operationum rationalium, altera materialis est principium operationum sensitivarum. Nam, cum ea, quae sibi opponuntur, unum, idemque esse nequeant, ideo in unoquoque individuo humano veluti *duplex homo* sit oportet [1]. Ratio, quae Buffonum ad duplicem hominem fingendum permovit, eadem est, ac illa, ob quam Gassendus principium vitale ab anima rationali discriminavit, atque in eo posita est, quod cum sensus rationi repugnet, unum utriusque principium, et subiectum esse nequit, quia « nihil sibi potest adversari [2] ». Hominem duplicem Buffoni non sine aliqua laude Condillachus confutavit [3].

110. At exeunte saec. XVIII, et ineunte saec. XIX controversia de natura principii vitalis vehementer exarsit, atque in utramque partem maximo animorum aestu inter Philosophos, Medicos, ipsosque Theologos adhuc agitatur. Renatae controversiae initium a Schola Monspessulanensi medicinae ducendum est. Haec celeberrima Schola fere ab initio saeculi XVIII, theoriam Sthalii amplexa est [4]; sed pau-

---

adquirit (*Theoria* etc., *Phys.*, sect. I, memb. I, § 21, p. 208 sqq, et sect. VI, § 11, p. 417 sqq; vid. Lemoine, *Le Vitalisme, et l'Animisme de Sthal*, c. 4, p. 51 sqq, Paris 1864). Ipse hac etiam in re scrinia compilavit Scaligeri, qui rationem a ratiocinatione secernens statuit animam, prout est principium vitale, agere «sine ratiocinatione quidem, id est, sine deductione argumentorum, sine ratione non » (*Op. cit.*, Exercit. 307, n. 5). Theoriam Sthalii non modo amplexati sunt; sed etiam exaggerarunt Iunker, Nanter, aliique ipsius sectatores, de quibus vid. Bordeu, *Recherches anatomiques sur les différentes positions des glandes, et leurs actions*, § 131, Paris 1742.

[1]) *Discours sur la nature des animaux*, *Oeuvr. complet.*, 4e ed. par Flourens, t. II, p. 346 sqq. Denominationem duplicis hominis Buffonus mutuatus est e Plutarcho. Hic enim, cum antiquos defensores *dichotomiae*, sive, ut recentes aiunt, animistas redargueret, ait: « Ceterum omnes hos videtur latuisse, quomodo unusquisque nostrum re vera duplex sit, atque compositus. Non enim perspexerunt utramque duplicitatem nostri: sed eam dumtaxat, quae evidentior est, anima, et corpore compositionem »; *De virt. morali*; *Opp.* t. II, p. 441, ed. cit.

[2]) Gassendi, *Op. cit.*, ibid.

[3]) *Traitè des animaux*, Part. I, c. 3; *Oeuvr.* t. III, p. 445-463, Paris 1798.

[4]) Hanc primus omnium Sauvages defendit, eumque secuti sunt Grimaud,

latim ab ea deflexit, eoque tandem, eodem vertente saeculo, pervenit, ut ipsam aperte, vehementerque impugnaret. Vexillum pugnae sustulit Barthezius [1]. Is enim contendit phaenomena corporis humani, si per leges mechanicas, aut vires chymicas, quemadmodum Cartesio, aliisque placuit, explicari nequeunt, ne a vi quidem animae rationalis repeti posse, quia, cum essentia animae in cogitatione consistat, nonnisi ab ea operationes cogitandi promanare possunt. Itaque cum Bordeuo, qui ei in facultate medica praecessit, consensit cuncta phaenomena corporis humani a principio progigni, quod cum ab anima rationali, tum a legibus mechanicis, viribusque chymicis corporis distinguitur, quodque *principium vitale* appellavit. Verum, aliter ac Bordeus [2], non admisit in singulis organis corporis singula principia operationum vitalium, sed unicum esse principium omnium phaenomenorum vitae voluit; unde Flourensius post alios eum impense laudavit [3], quod *unitatem* principii vitalis primus omnium docuit [4]. Itaque in homine, Barthezii iudicio, praeter animam, quae est principium omnium cogitationum, agnoscendum est principium vitale, seu principium omnium phaenomenorum vitae, quae in corpore conspiciuntur [5]. Utrum vero unicum hocce principium vitale re ipsa distinguatur a corpore, an sit dumtaxat aliqua eius proprietas, sive affectio, inquirenti prior sententia non quidem certa, sed valde probabilis ei visa est [6].

111. At quod Barthezius valde probabile putavit, eius discipuli veluti exploratum, certumque habuere. Enimvero post Barthezium Medici, et, qui hanc rem tractarunt, Philosophi in *Animistas*, et *Vitalistas* divisi sunt. *Animistae* dicuntur omnes ii, qui cum Aristotele inter veteres, et Sthalio inter recentes tuentur, missis nonnullis diffe-

---

Roussel, aliique, de quibus videsis Peisse, *La mèdecine, et les mèdecins*, Philosophie Médicale de Montpellier, t. I, p. 282, Paris 1857.

[1]) Barthez, *Nouveaux élémens de la science de l'homme*, Montpellier 1778, et 2e ed. Paris 1806.

[2]) Bordeu id primo docuit in *Dissert. physiol. de sensu generice considerato*, quam exhibuit an. MDCCXLII Facultati medic. Monspell., quamque eodem anno Monspellii evulgavit. Vid. *Oeuvr. complèt. de Bordeu* par Richerand, t. I, p. 1 sqq, Paris 1818.

[3]) Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, 2e part., c. 7, n. 3, p. 92, et 93, Paris 1858.

[4]) *Op. cit.*, *Disc. prèlim.*, t. I, p. 21, ed. 1806.

[5]) *Ibid.*, p. 20, et 21, et c. 3, sect. 2, § 45, t. I, p. 109-111.

[6]) *Ibid.*, c. 3, sect. 2, § 42, p. 106, et passim. Ceterum ipse, observante Barth. Saint-Hilaire (*De l'âme* etc., Prèf. p. CVIII), ita de principio vitali egit, ut nullam rationem animae, corporisque haberet. De hac doctrina Barthezii legendus est Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, Montpellier 1818.

rentiis, animam rationalem esse principium omnium phaenomenorum vitae, ita ut nullum aliud principium vitae, praeter ipsam, sit in homine agnoscendum. Vitalistae autem, duce Barthezio, sentiunt, praeter animam rationalem, et corpus, esse in homine principium vitae ab ipsis distinctum, quod est omnium phaenomenorum vitalium corporis principium.

112. Vitalismus in Gallia non solum medicos Monspessulanenses, in primisque Lordatum [1], eiusque discipulos, sed etiam praecipuos philosophos Parisienses fautores nactus est, quorum duces Maine de Biran, et Jouffroy merito salutantur. Re vera Maine de Biran non modo operationes vegetativas, et locomotivas, sed etiam sensitivas animae rationali ademit [2], principioque vitali tribuit, quia, cum *personalitatem* in una libertate agnovisset, animae non alia tribuenda esse voluit, quam quorum ipsa est causa voluntaria, et libera. Jouffroy vero operationes sensitivas animae rationali vindicavit, principioque vitali solas vegetativas reliquit, quia existimavit animae propria esse non solum ea, quorum ipsa est causa libera, sed omnia, quorum conscientiam habet [3]. Plerique hodierni Philosophi Galliae, qui Spiritualistarum nomine designantur, aliique vitalismum fere eodem modo, ac Jouffroy, propugnant [4]. Ast animismus suis non caret defensoribus inter Philosophos, in primisque Tissoto [5],

---

[1]) *Op. cit.*, aliaque, quae passim innuemus.

[2]) Legendum in primis est eius opus posthumum, *Nouveaux essai, d'anthropologie*, Part. I, *Vie animale*, quia in hoc cuncta, quae de huiusmodi controversia in aliis operibus docuerat, uberius, clariusque tradidit. Vid. *Oeuvres inèdites* de Maine de Biran, publiées par Ernest Naville, t. III, p. 379 sqq, Paris 1859, atque *Introductionem*, quam ipse Ernestus Naville illis operibus praemisit.

[3]) *Memoire* cit., *Nouv. Mèl.*, p. 176-180, ed. cit.

[4]) Puta, L. Peisse, *Notice hist., et philos. sur la vie, et les travaux de Cabanis*, Paris 1844; Barthél. Saint-Hilaire, *Traitè de l'âme d'Arist.* etc., Prèf., p. XCI sq, ed. cit.; Saisset, *L'âme et la vie*, Paris 1864; Lemoine, *Op. cit.*, c. 9, p. 166 sqq; Levêque, *Science du beau*, vol. II, p. 177, Paris 1861; Martin, *Phil. spirit.*, part. 2, c. 26, vol. II, p. 177; Flourens, *Op. cit.*, Part. 2, sect. 4, p. 65 sqq; Bouchut, *De la vie, et des attributs*, Paris 1862; denique Garreau, qui, secundum occasionalismi malebranchiani placita, Deum cuncta phaenomena vitae in corpore efficere autumavit in op. *Contre l'animisme, Nouvel essai d'une Théorie cartèsienne*, Paris 1863. Hisce addendus est Arhens, cui Parisiis psychologiam tradere permissum fuit; hic enim (*Cours de psycologie*, Paris 1836) animam corporalem in homine praeter spiritualem manifeste admisit, eique sensibilitatem quoque, atque instinctum tribuit.

[5]) *Le vie dans l'homme*, 2 voll. in-8°, Paris 1861, et 1862, et *L'animisme ou La matière, et l'esprit conciliès par l'identité du principe* etc., Paris 1865.

Bouilliero [1], et Charlesio [2], qui data opera de hac controversia scripserunt [3].

113. In Germania animismus, qui post Sthalium aliquos fautores in ea semper habuit, vertente saec. XVIII, atque ineunte saec. XIX, foeda, pollutaque pantheismi veste indutus viguit, eaque vix hodie expoliari incipit. Certe, quaedam absurda animismi species a pantheismo seiungi nequit. Nam, si quidquid in mundo conspicitur, non est aliud, nisi Absolutum, quod diversis modis se manifestat, aut evolvit, liquet 1° unicam, atque universalem, quemadmodum Schellinghius, Hegbelius, eorumque discipuli autumarunt, oportere esse animam, seu principium vitale, quod secundum quasdam leges generales in toto mundo operatur, quodque variat, prout varia sunt entia organica, in quibus se manifestat; 2° unicum illud principium vitale esse ipsum Absolutum, sive Deum [4]. Inde factum est, ut non pauci Physiologi Germaniae animismum, licet ab erroribus non omnino purum, profiterentur [5]. At nuper vitalismum in eadem Germania Ant. Güntherus nova quadam ratione defendit. Is enim censuit 1° duo principia admittenda esse in homine, scilicet unum *spirituale*, quod *spiritum* dixit, alterum animale, quod *physin* (*ens-naturam*) vel *psychen* (*animam*) *corpoream* vocavit; 2° principium animale, seu *naturam*, quae *corporis humani* nomine designatur, ipsam esse materiam, quae primum in mineralibus est dumtaxat visibilis, et tangibilis, deinde in brutis vim sentiendi, atque imaginandi adquirit, demum hisce viribus ditata cum principio spirituali in homine coniungitur; 3° quoniam Deus *spiritum*, nempe principium spirituale cum *physi*, seu principio animali coniungit, ex his unitatem conscientiae, nempe τοῦ *ego* in homine effici, ita ut natura, et spiritus, dum propriam vitam evolvunt, veluti communem vitam vivant [6]. Haec doctri-

---

[1]) *Du principe vital, et de l' âme pensante*, Paris 1862.

[2]) *Dissert. de vitae natura*, Burdigalae 1861.

[3]) Eamdem sententiam, prout occasio eis oblata est, probarunt Franck, *Diction. phil.*, art. *Ame*, t. I, p. 81 sqq; Ravaisson, *De l' habitude*, n. 11, p. 38 sqq, Paris 1838 ; Rémusat , *Rapport sur le concours pour la phil. de saint Thomas*, *Comptes-rendus de l' Acad. des scienc. moral., et polit.*, avril 1857; Jourdain, *Filosofia di san Tommaso*, lib. III, c. 3, n. 1, t. II, p. 286 sqq, ed. cit., atque inter physiologos Cayol, Recamier, aliique scriptores Ephem., *Revue mèdicale*, an. 1833, t. I, p. 345, et an. 1848, t. I, p. 9, et 148, necnon Lélut, *Mèmoire sur les phénomènes, et le principe de la vie*, *Acad. des scienc. moral.*, an. 1851.

[4]) Vid. de his H. Martin, *Op. cit.*, Part. 2, c. 27, p. 199.

[5]) Inter hos recensentur Treviranus, Baer, Burdach, Müller, aliique magni nominis Physiologi, qui theorias animismo magis, minusve consentaneas propugnant, ut videre licet apud Hermannum Fichte et ipsum animismi fautorem, *Anthropologia* (germ.), c. 3, Lipsiae 1856.

[6]) De hac doctrina Güntheri legendus est Mayer , *Homo secundum doctri-*

na Güntheri, sicut multos adversarios [1], ita multos fautores, defensoresque in Germania habuit; unde acerrima lis inter theologos, et philosophos exsuscitata est, utrum duplex, an unicum principium, sive, ut aiunt, utrum *dualismus*, an *monismus* in homine admittendus sit. Inter defensores dualismi guntheriani [2] Baltzerus, censuram Pii Papae IX systemati güntheriano inustam [3] vitare volens, principio spirituali, nempe animae rationali, operationes sensitivas vindicavit, et *physi* operationes vegetativas dumtaxat tribuit; unde in homine, praeter principium spirituale, principium *vitale*, non vero *animale* agnovit. Cum idem Pontifex hanc temperationem doctrinae guntherianae quoque reprobasset [4], et Baltzerus, magistri sui exemplum secutus, damnationi sese subiecisset [5], hic error scholae guntherianae cum reliquis pene evanuit.

114. In Italia iam ab anno MDCCCXXVIII p. Ioach. Ventura Theatinus theoriam catholicam de unitate principii vitalis in homine secundum s. Thomae placita instaurare aggressus fuit [6], eamque in multis, quos usque ad obitum scripsit, libris magis, magisque explicavit, et defendit [7]. Eamdem spartam nuperrime adornavit p. Liberatore, in eaque uberius, acutiusque, quam cl. Theatinus, versatus est [8]. Ne de Buscarinio, Degiorgio, aliisque paucis, quorum praeclara elementa philosophica omnibus cognita sunt, quidquam dicamus, tacendum non est egregios Physiologos Liveranium, Contium, Brentazzo-

---

nam Ecclesiae Catholicae, *et systema theoreticum Guntheri* (germ.), p. 39 sqq, Bemberg 1856.

[1]) E. g. Clemens, *Theologia speculativa Güntheri*, *et doctrina catholica Ecclesiae* (germ.), aliique, de quibus vid. I. B. Savarese, *Introd. alla Storia critica della filos. de' ss. Padri*, c. 6, p. 277, et 278, Napoli 1856.

[2]) Puta Baltzer, *Novae Epistolae theol. ad Ant. Güntherum*, Uratislaviae 1853; Knoodt, *Günther*, *et Clemens* (germ.), Vindobonae 1853, et 1854; Zukrigl, aliique apud eundem Savarese, *ibid.*

[3]) Vid. p. 43.

[4]) *Breve ad Episcopum Wratislaviensem* diei 30 aprilis 1860. Vid. *Analecta iuris Pontificii*, 4^e^ livrais, p. 244, nec non *La Scienza e la Fede*, vol. XL, p. 378 sqq, art. *Atti del Concilio di Vienna*, Napoli 1860.

[5]) Vid. Ephem. cit. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVIII, p. 520, Napoli 1859.

[6]) *De methodo philosophandi*, Dissert. praelim. part. V, p. LXXV sqq, Romae 1828.

[7]) Vid. *La Ragione filos.*, *et la Ragione cattol.*, trad. dal franc., Ragionamento II, part. 2, p. 63 sqq, Rag. VII, p. 161 sqq, Napoli 1853; *Della vera e falsa filos.*, trad. dal franc., § 20, p. 61 sqq, Napoli 1856; *Essai sur l'origine des idées*, Part. I, § IX, p. 45 sqq, Paris 1854; *La Filos. cristiana*, trad. dal franc., sez. II, c. 7, c. 8, t. II, p. 140 sqq, Napoli 1862.

[8]) *Del composto umano*, c. III, aa. 6-9, p. 106 sqq, et c. VI, a. 1-6, p. 262 sqq, ed. cit.

lium, et, praeter alios, in primis Vincentium Santium, quos de principiis constitutivis corporis secundum Scholasticos sentire vidimus, theoriam scholasticam de natura *compositi humani* quoque tueri, in eoque totos esse, ut physiologiam, et medicinam ad doctrinam anthropologicam Scholasticorum revocent [1].

115. Verum in Academia Parisiensi medicinae aliud systema a Physiologis magni nominis nuper propugnatum est, quod *organicismus*, vel *solidismus* vocatur. Defensores organicismi fatentur non posse sola physica, aut chymia explicari omnia phaenomena vitae, quae in corpore conspiciuntur, sed, cum pro certo habeant nullum phaenomenum vitae posse ab anima repeti, tuentur cunctis *organis* corporis viventis inesse quasdam proprietates a physicis, et chymicis diversas, ex quibus tota, atque unica vita viventis resultat [2]. Quare ipsi, dum ab animismo Sthalii abhorrent, inter mechanismum Cartesii, et vitalismum Barthezii locum sibi deligunt, quia admittunt quasdam proprietates vitales in corpore a physicis, et chymicis diversas, sed volunt harum principium, et subiectum esse ipsam materiam corporis, non aliquid substantiale diversum a corpore, et ab anima.

116. Quod si tria systemata organicismi, vitalismi, atque animismi in hac aetate plurimum vigent, certe non desunt in Anglia [3], et Gallia [4], maximeque Germania [5], qui systema mechanicum Cartesii sub

---

[1]) Satis est conferre laudatum Vinc. Santium, qui suam, ceterorumque placita saepe exposuit in suis opusculis, *Della forma, genesi* etc., ed. cit.; *Della immaterialità ed inalterabilità dell' intelletto* , Perugia 1861 ; *Discorso sulla vita umana*, e, a, et l; *Prelezione al Corso* del 1863-1864 , ivi 1863 ; *Materia e Forma* etc., ivi 1865; *Della natura dell' anima* etc., ivi 1865; *Degli errori filosofici che si oppongono al progresso della fisica animale, e dell' antropologia*, e, a, l.

[2]) Praecipui defensores organicismi sunt Poggiale, Bouillaud, et Piorry (vid. *Bulletin de l' Academie de médecine*, t. XXV, a. 1860, 10, et 31 juillet , et 14 août), contra quos pro vitalismo Scholae Monspessulanensis Malgaigne (*Bullet.* cit.) acriter pugnavit. Hoc systema dicitur *organicismus*, quia operationes vitales a vi *organis* corporis insita repetit, et *solidismus*, quia vim illam partibus *solidis* corporis tribuit. Manifestum porro est organa ab Organicistis intelligi, prout sunt aliquid materiale, non vero prout a principio vitali informantur. De variis modis, quibus organicismus, seu solidismus hodie defenditur, cons. Martin, *Phil. spirit.*, Part. 2, c. 27, p. 203 sqq.

[3]) Vid. Taine, *Le positivisme anglais, Ètude sur Stuart Mill*, Paris 1864, et Tissot, *Animisme* etc., lib. I, c. 3, et 4, p. 39 sqq.

[4]) Cf Tissot, *Op. cit.*, lib. III, c. 1, p. 29 sqq.

[5]) Büchner, qui hoc systema tuetur (*Op. cit.*, p. 218-230), inter eius fautores nominat Mulder, Mialhe, Schaller, Liebig, Virchow, Krahmer, et Vogt, eorumque perabsurdas sententias refert. Puta , Schaller decernit « mundum organicum, et mundum inorganicum non differre inter sese secundum essen-

iatromechanismi, vel *iatrochymismi* nomine tuentur; quapropter *iatromechanici*, vel *iatrochymici* appellitantur [1].

117. Praecipuis opinionibus Physiologorum, Philosophorum, et Theologorum de hac controversia enarratis, doctrina Aristotelis, et ss. Patrum, quam Ecclesia probavit, et definivit, non quidem decretis Fidei a Revelatione haustis, sed certis rationis momentis stabilienda nobis est. Cui tractationi ut necessarium ordinem adhibeamus, primo systemata, quae animismo adversantur, confutabimus; deinde veritatem animismi aristotelico-scholastici evincemus; tum errores, in quos nonnulli recentes Animistae inciderunt, exsufflabimus; denique obiectionibus, quibus non pauci veteres, recentesque animismum aggressi sunt, satisfaciemus. Quod ad primum caput attinet, praemonemus nos nihil hic de iatromechanismo, et iatrochymismo esse dicturos. Nam, quoniam leges mechanicae, et vires chymicae, ut vidimus, non modo brutorum, sed etiam infimi generis viventium, nempe plantarum, operationes efficere nequeunt [2], liquido patet ipsas eo minus efficere posse operationes vitales corporis humani, quae illis sunt longe exquisitiores [3]. Hac de re inter omnes, qui materialismum aperte non confitentur, iamdiu convenit [4]. Enimvero ipsi Socii Academiae Medicae Parisiensis, quos ante nominavimus, etsi non modo animismum Sthalii, sed etiam vitalismum Scholae Monspessulanensis reiiciant, tamen multas operationes corporis sine aliquo principio vitali explicari non posse concorditer profitentur [5]. Qua de re ex systematis animismo adversantibus organicismum, et vitalismum dumtaxat confutemus oportet. A priori ordiamur.

---

tiam » (p. 224). Krahmer sancit « processus organicos non esse spontaneos, quia ipsi, non aliter ac transmutationes mundi inorganici, fiunt ope virium physicarum, quae mundo exteriori inhaerent » (*ibid.*). Virchow blaterat « vitam non esse aliud, nisi formam specialem mechanicae, et quidem valde implicatam » (p. 225). Vogt, ut ceteros omittamus, asserit « admittere vim vitalem idem esse, ac aliis verbis propriam ignorationem fateri » (p. 230). Vid. quoque Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, n. V, p. 79 sqq, ed. cit.

[1]) Ratio harum denominationum est, quod plerique eorum, qui hoc genus materialismi tuentur, sunt *medici* (ἰατροί), iique ad leges *mechanicas*, vel ad vires *chymicas* confugiunt.

[2]) Vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 318 sqq, et c. IV, art. 1, p. 301 sqq.

[3]) « Operatio, s. Thomas ait, animae vegetabilis . . . excedit virtutem qualitatum activarum, et passivarum . . . Complexio autem causatur ex qualitatibus activis, et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 63.

[4]) Vid. Barthez, *Op. cit.*, c. 3, sect. 1, n. 28, ed. cit.; Lordat, *Preuves de l' insenescence du sens intime*, leç. I, p. 2-6, Montpellier 1834.

[5]) Vid. *Bulletin de l' Acad. de médecine*, ll. cit.

ARTICVLVS SECVNDVS

Organicistae, qui principium vitale, etsi unicum, tamen corpori insitum, esse volunt, refutantur

118. Organicismus, quem Socii Academiae Parisiensis hodie tuentur, statuit, uti vidimus, vitam corporis non esse repetendam ab aliquo principio substantiali, quod a materia ipsius corporis distinguitur, sed esse meram affectionem organorum corporis. At sciendum est Academicis Parisiensibus Bordeum, quem supra nominavimus, quodammodo praecessisse. Hic enim, ceteroquin praeclarus Physiologus, plura principia vitalia, quae singula singulis organis assignavit, non esse aliud, quam diversas proprietates, diversasque affectiones organorum arbitratus est. Ex quo patet inter Bordeum, atque hodiernos Organicistas Academiae Parisiensis non aliud interesse, quam quod ille cuique organo corporis propriam vitam tribuit, hi vero, ut unitatem corporis viventis sartam, tectamque faciant, unicam esse eius vitam pugnant. Quapropter organicismum, quâ late patet, refellere volentibus ostendendum nobis est 1° contra Academicos Parisienses principium, ex quo actiones vitales promanant, esse distinctum a materia corporis; 2° contra Bordeum, eiusque sectatores illud principium esse unicum. Utrum vero hoc principium sit ipsa anima rationalis, an aliquid ab anima rationali, perinde ac a materia corporis, distinctum, controversia est, quae inter Animistas, seu defensores *dichotomiae*, et Vitalistas, seu defensores *trichotomiae*, ventilatur; unde de ipsa inferius dicendum nobis erit.

119. Atque in primis principium operationum vitalium esse distinctum a materia corporis tum natura ipsius corporis, tum ortus, conservatio, interitusque eius luculenter patefaciunt. Enimvero id patefacit natura ipsius corporis. Nam, quoniam corpus humanum, perinde ac quodlibet aliud corpus, ex quibusdam moleculis, veluti partibus, constat, intelligitur ipsas non posse corpus constituere, nisi sit aliquod principium formale, quo ipsae congregantur atque ad unitatem essentiae, seu substantiae reducuntur; alioquin corpus non esset unum per se, sive unica substantia completa, qualis re ipsa est, sed unum *per accidens*, nempe complexio substantiarum [1]. Iam nemo non videt hoc principium, utpote illud, cuius virtute moleculae in unitatem corporis coalescunt, 1° a materia ipsius corporis distingui, quippe quod, cum ipsum moleculas, quae corpus *potentia* sunt, ad corpus *actu* constituendum determinet, se ad materiam corporis, tamquam actus ad potentiam, seu forma ad materiam, habet [2],

---

[1]) Vid. vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 249-250.

[2]) « Ex duobus, aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum, ut actus ad potentiam ; sic

2° ipsum esse principium vitale, quia, cum corpus humanum sit corpus vivum, principium formale, quod ipsum constituit, vitale esse debet [1]. Itaque illud principium vitale, quod veluti necessarium ad explicandas nonnullas operationes corporis ipsi fautores organicismi admittunt, a materia corporis re ipsa distinguitur. Hoc s. Basilius [2], s. Augustinus [3], aliique Patres, et veteres Scriptores Ecclesiastici [4] haud latenter insinuarunt, cum animam esse docuerunt illud principium, quod partes corporis in unum congregat, earumque vitam producit, et gubernat; hoc quoque secundum illos B. Alb. M. [5], s. Thomas [6], aliique Scholastici uberrime explicarunt.

120. Praeterea id demonstrat generatio corporis humani; haec enim explicari non potest, nisi principium vitale distinctum a materia corporis admittatur. Re vera, si principium vitale materiae corporis, velut modus illius inesset, procul dubio ipsum nec existeret ante corporis organa, nec horum formationi praeesset, sed formationem organorum consequeretur. Iam, si hanc rem ita se habere Academicis Parisiensibus concedatur, licet nobis ab eis sciscitari, quomodo ex materia, seu massa cellulari embryonis organa efformentur. Certe, si nullus effectus sine aliqua causa existere potest, ipsi admittere

---

enim ex materia, et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 5.

[1]) « Illud, quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est et forma, et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente : vivere enim est esse viventis ; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 57, n. 6.

[2]) « Admirare, ait, artificem, quomodo animae tuae vim ad corpus colligarit, ut usque ad extremas ipsius partes pervadens membra inter se multum dissita ad unam eamdemque conspirationem ac societatem adducat »; *Hom. in illud:* « Attende tibi ipsi », n. 7.

[3]) « Haec igitur anima , quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum, atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet » (*De quant. an.*, c. 33, n. 70); atque alibi: « Vita carnis tuae, anima tua » (*in Ioan. Ev. c. X*, tract. XLVII, n. 8; vid. quoque *De lib. arb.* lib. II, c. 16, n. 41; *Confess.* l. X, c. 20, n. 29; nec non in not. 4 p. 41). Hinc corpus ab anima speciem suam sumere dixit multis in locis, ex quibus haec afferimus: « Corpus nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem »; *De Imm. anim.*, c. 16, n. 25. « Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est »; c. 15, n. 24.

[4]) Omnium instar sit Cassiodorus, qui secundum s. Augustinum ait: « Colligit (*anima*) se in unum, atque copulat; membra sua non sinit defluere, vel contabescere, quae vitali vigore custodit; alimenta competentia ubique dispergit, congruentiam in eis, modumque conservans. Mirum praeterea videre rem incorpoream membris solidissimis colligatam; et sic distantes naturas in unam convenientiam fuisse productas »; *De Anim.*, c. 2, *Opp.* t. II, p. 396, ed. Garet, Parisiis 1729.

[5]) *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15. — [6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

coguntur in embryone aliquam vim, sive aliquod principium actuosum, quod ex massa illa cellulari organa animalis efformat. Quandoquidem autem organa sunt instrumenta operationum vitalium, hocce principium non aliud esse potest, nisi vitale [1]; et, cum principium, quod ex massa cellulari organa efformat, formationi organorum praecedere, et praeesse debeat, ipsum esse distinctum a materia corporis dicendum est [2].

121. Neque audiendi sunt ii, qui, cum cuncta organa corporis animalis in semine existere pro certo habeant, contendunt organa corporis animalis, quae in semine inveniuntur, per vim vitalem ipsis inhaerentem sensim evolvi, usque donec perfecta fiant. Namque, etiamsi defensoribus organicismi concedatur embryonem non esse, uti alibi vidimus, meram massam cellularem, sed organa animalis continere [3], edisserere ipsi nobis debent, unde in embryone organa extitere. Et sane, quoniam nullus effectus sine causa existere potest, oportet esse aliquod principium activum, quod illa organa in embryone efficit. Hoc autem, si in embryone esse concedatur, vitale, atque a materia corporis distinctum sit oportet. Qua de re ab iis quoque fautoribus organicismi, qui semen sine organis numquam esse censent, admittendum est principium vitale in corpore animali, non quidem ipsis organis, velut modus ipsorum, inhaerens, sed veluti principium, quod ipsa organa efformat [4].

122. Haec theoria de generatione corporis animati, quam ad organicismum refellendum exposuimus, communis fuit antiquis, et mediae aetatis Philosophis; siquidem non modo Aristoteles [5], ceterique

---

[1]) « Ista virtus (*quae est in semine*) agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 9.

[2]) Apposite s. Augustinus: « Anima in istis tamquam in organis agit; nihil horum est ipsa, sed vivificat, et regit omnia, et per hoc corpori consulit, et huic vitae, in qua factus est homo in animam vivam »; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 18, n. 24.

[3]) Vid. id, quod ex s. Thoma statuimus in *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 345 vol.II.

[4]) Aloisius Berard urget: « Quandoquidem principium vitale, ipsis Animistis, et Vitalistis fatentibus, in corpore iam perfecto nihil sine organis agit, nonne idem de eodem principio, quamdiu est in embryone, tenendum est? » (*Cours de physiol.*, vol. I, p. 15, Paris 1848). Responsio in promptu est. In corpore animali iam perfecto principium vitale nihil agit sine organis, quia, cum corpus animale sit natura sua organicum, organa debent esse instrumenta omnium operationum vitalium. Ast idem in embryone fieri nequit; nam, cum organa in ipso non existant ante principium vitale, quod ea efficit, principii vitalis munus in embryone non est organis uti ad operationes vitae edendas, sed ipsa organa efformare, quibus in animali iam perfecto operationes vitae exercet.

[5]) *Met.*, lib. VII, c. 3.

veteres Animistae, sed etiam, post ss. Patres[1], Scholastici[2] aperte docuere organismum corporis ab anima, quae principium vitale eius est, effici, ita ut principium vitale corporis ante ipsum organismum corporis existat. In recenti autem aetate ipsam, primum, Sthalio[3], eiusque discipulis frustra reclamantibus, impugnatam, deinceps traditam oblivioni, Barthezius[4] in Gallia sub finem saeculi proxime praeteriti instauravit, et Burdachius, Müllerus, aliique insignes Physiologi in Germania nuper propugnarunt. Omnium instar sit Müllerus, magni inter suos nominis. Hic clare, vehementerque inculcavit existere in corpore vim quamdam, quae non consequitur materiam organicam corporis, veluti modus eius, sed ante ipsam existit, atque organa eo ipso tempore, quo embryo evolvitur, creat; unde eadem illa vis, quae corpus movet, ex materia organica organa creat, quae corpori sunt necessaria, atque haec vis creatrix in semine existit, antequam partes corporis ex eo evolvantur[5]. Illud notatu dignum est, quod ad idem comprobandum Barthezius post Lucretium, et Galenum advertit, belluas recens natas ex instinctu impelli ad operationes vitales, antequam organa ad ipsarum exercitationem necessaria omnino explicen-

---

[1]) Videsis, ne longiores, quam par est, simus, s. August., *De quant. anim.*, et Cassiod., *De Anim.*, ll. citt.

[2]) Audiatur Albertus M.: « Philosophus vult, quod species animae sit in semine formans, et figurans organa, quae virtus formativa vocatur: et hoc est animam inesse secundum quid, hoc est, secundum speciem, et virtutem animae, quae formativa vocatur: sed non inest secundum quod est actus, et substantia quaedam animati corporis, nisi in corpore organico completo » (*De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15). Hinc dixit animam esse in semine sicut *artificem in artificiato* (ibid. c. 16). Alberto M. s. Thomas eius discipulus adstipulatus est. « Nec tamen potest dici, quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur, nisi corpori, cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non ęst igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia, sive virtute; unde Aristoteles dicit in 2 *De Anim.*, quod semen, et fructus sic sunt potentia vitam habentia, quod abiiciunt animam, idest anima carent; cum tamen id, cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

[3]) Hic secundum Albertum M. saepe docuit animam esse *architectum* corporis (*Theor. med. ver.*, *Physiologia*, sect. IV, § 28, p. 380, § 31, p. 382 etc.), contrariasque Malebranchii, Leibnitii, Leuwnhoeckii, et Malpighii opinationes confutavit. Vid. *ibid.*, § 36-38, p. 384 sqq.

[4]) *Op. cit.*, c. 3, sect. 2, n. 330, p. 101, et 102. Idem tenet Tissot, lib. IV, c. 1, § 6, p. 499 sqq.

[5]) *Manuel de physiologie*, trad. par Jourdan, 2e ed. revue, et annotée par Littrè, t. I, p. 20, Paris 1851; cf Burdach, *Traité de physiologie*, trad. par Jourdan, t. IV, p. 125, Paris 1839. Nisi quod hi Physiologi theoriam, quae per se est vera, absurdis placitis pantheismi corruperunt.

tur [1]. Namque, cum ille impulsus nonnisi a principio actuoso vitae proficisci queat, inde patet principium vitae existere in animali, antequam organa efformentur, illudque idcirco non esse simplicem modum, quo organa afficiuntur.

123. Idem ex conservatione vitae in homine comprobatur. Enimvero multis observationibus, experimentisque compertum est 1° partes, seu moleculas, ex quibus quodlibet corpus organicum componitur, continuo mutari, adeo ut ipsum non modo in qualibet aetate, sed etiam in singulis momentis quasdam suas moleculas amittat, novasque acquirat; 2° dum moleculae, ex quibus corpus constat, usque mutantur, eamdem in eo formam, seu typum animalis permanere, ita ut forma, docente ipso Cuvierio [2], ad essentiam corporis organici, magis, quam materia, pertinere videatur. Iam haec duo phaenomena corporum organicorum, quae iam laudatus G. Cuvierius, Isid. Geoffroy Saint Hilaire [3], aliique post Buffonum [4] observarunt, atque inculcarunt, Flourensius novis experimentis nuper comprobavit, indeque deduxit « magnam legem, quae relationes virium cum materia in corporibus viventibus statuit, positam esse in permanentia virium, et continua mutatione materiae [5] ». Iam, cum haec duo phaenomena corporis organici, seu animalis, omnino indubia sint, indubium quoque esse debet principium vitale, quod fautores organicismi in corpore humano admittunt, a materia corporis re ipsa distingui. Etenim, cum corpus humanum, perinde ac quodlibet aliud corpus organicum, inter mutationes molecularum suarum eamdem formam, seu typum, retineat, id praeclaro argumento est, formam corporis, seu principium actuosum, quod materiam ad speciem corporis determinat, ab ipsius corporis materia esse distinctum; alioquin ea non posset permanere, dum moleculae organorum mutantur. Atqui forma cuiuslibet corporis organici principium vitale esse debet, quia, cum corpus organicum sit corpus vivum, forma, per quam corpus organicum constituitur, nonnisi aliquid vivens esse potest. Ergo in corpore humano, perinde ac

---

[1]) Barthez, *Op. cit.*, ibid. Id iam docuerat Galenus, *De usu partium animalis*, lib. I, c. 3, *Opp.*, t. I, p. 113 verso, ed. cit., atque ante ipsum Galenum illustraverat Lucretius exemplo vituli :

« Cornua nata prius vitulo, quam frontibus extent,
Illis iratus petit, atque infensus inurget »;

Lib. V, w. 1034, et 1035.

[2]) *Rapport historique sur les progrès des sciences physiques depuis* 1789, p. 200, Paris 1810.

[3]) *Histoire naturelle des règnes organiques*, vol. II, c. 4, ed. cit.

[4]) *Oeuvr.* t. II, p. 521, ed. Flourens.

[5]) *De la vie, et de l'intelligence*, 1 part., sect. I, c. 5, p. 24, et passim. Cf eiusdem opus, *Thèorie expérimentale de la formation des os*, Paris 1847.

in quolibet corpore organico, principium vitale, quodcumque esse dicatur, a materia corporis re ipsa distingui debet [1].

124. Denique distinctionem principii vitalis a materia organorum demonstrat quoque mors corporis humani, perinde ac omnis corporis organici. Namque omne corpus organicum mori existimatur, et *cadaver* dicitur, cum vitam amittit; quare cadaver, ut a corpore vivo discriminetur, corpus *mortuum* vocatur. Iamvero in corpore recens mortuo, seu cadavere, eadem est materia, ac in eodem, dum erat vivum; et causae exteriores, quibus corpus mortuum circumdatur, sunt eaedem, ac illae, quibus ante mortem circumdabatur. Atqui, si vita esset consectarium naturale organismi, profecto organa, quae in cadavere aliquamdiu perdurare conspiciuntur, sine ipsa esse non possent. Ergo vita non est naturale consectarium organorum, sed principium ab eorum materia distinctum esse debet [2].

ARTICVLVS TERTIVS

Refelluntur Organistae, qui plura principia vitalia in corpore humano admittunt

125. Bene habet. Vidimus vitam corporis humani repetendam esse a principio, quod a materia corporis distinguitur; necesse est in praesentia, ut ad investigandum progrediamur, utrum hoc principium sit unicum, an tot principia diversa sint in corpore, quot sunt eius organa.

126. Bordeus, quem Fouquetus [3] secutus est, sustulit, uti diximus, unitatem principii vitalis. Ipse enim, theoriam Van Helmontii quodammodo instaurans, contendit in quolibet corpore animato inesse non solum vitam toti corpori communem, sed etiam tot speciales vitas, seu proprietates vitales, quot sunt organa corporis [4]. At Bor-

---

[1]) S. Augustinus in loco iam citato (p. 77, not. 3), *De quant. anim.*, quam Cassiodorus pene iisdem verbis exscripsit (vid. ibid., not. 4), non modo formationem organismi corporis, sed etiam conservationem tribuendam animae esse docuit. Subdit enim : « diffluere (*corpus*), atque contabescere (*animus*) non sinit, alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit, congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulcritudine, sed etiam in crescendo, atque gignendo ». Cui loco addere lubet hunc alium: « Anima quippe ipsam compagem tenet, ne dissolvatur, et diffluat, quod videmus in corporibus animalium, anima discedente, contingere »; *Retract.* lib. I, c. 11, n. 4.

[2]) Cf Jouffroy, *Mém.* cit., p. 168-170, et Bouillier, *Op. cit.*, c. 3, p. 45 sqq.

[3]) Fouquet, *Discours sur la clinique*, p. 78 sqq, Paris 1813.

[4]) Vid. p. 70, not. 2. Van Helmont, qui vertente saec. XVI, atque ineunte XVII floruit, non solum admisit in homine duas animas, scilicet sensitivam, ac immortalem, sed etiam *archaeum principem*, seu principium vitale princeps, in quo anima sensitiva residet, et *archaeos particulares*, seu principia

deum, eiusque sectatores oppido deceptos esse luculenter nobis in primis patefit observatione psychologica. Re vera, si tot principia vitalia in corpore animato existerent, quot sunt organa corporis, tot distincta, diversaque subiecta vitae existere quoque in ipso deberent, quot sunt organa corporis, ita ut quodlibet organum esset subiectum alicuius specialis generis vitae. Ratio huius consectarii in eo posita est, quod, cum cuiuslibet generis operationum aliquod subiectum esse debeat, principia operationum, quae non reducuntur ad unicum principium, tamquam sui snbiectum, subiecta quoque illarum operationum sint oportet. Iamvero quisquis nostrum experitur unicum esse in se subiectum, unumque idcirco principium remotum, quodcumque hoc est, diversarum operationum, quae per diversa organa exercentur [1]. Quis enim non videt unum, idemque esse in se ipso subiectum, quod quinque species diversae sensationum in sese excipit, quod ipsas diversas sensationes, earumque differentias sentit, quod imaginatur, quod corpus movet, quod, ne plura dicamus, respirat, alimenta digerit, aliaque opera vitae exercet? [2] Falsum igitur est tot esse in corpore nostro principia operationum vitalium, quot sunt organa eiusdem corporis.

127. Hoc argumentum, quod observatio psychologica nobis suppeditat, s. Thomas ex natura zoophytorum perbelle illustravit. Constat enim inter omnes, cum zoophytum in partes dividitur, quamlibet partem diversas exercere operationes animae, seu principii sentientis, et vegetantis, quo corpus zoophyti animatur. Atqui hoc evenire non posset, si quodlibet organum animalis proprias operationes per principium vitale diversum a principiis vitalibus reliquorum organorum exerceret. Ergo in corpore animato unum principium vitale cunctis organis commune, non vero diversa pro diversis organis admittenda sunt [3].

---

vitae particularia singulorum organorum; qui ab archaeo principe pendent. Diximus vero *quodammodo instaurans*, quia, praeter alias differentias, quae huc non spectant, Van Helmont *archaeos* a materia organorum distinxisse nobis videtur. Cf praeter ipsum Van Helmont (*Ortus medicinae*, *id est*, *initia physicae inaudita*, passim, Amstelod. 1684), Chevreul, qui eius placita praeclare exposuit in Ephem. *Journal des savants*, févr., et mars, 1850.

[1]) Apposite s. Augustinus: « Est alia vis non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus; iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat; sed illi, per quem videam; huic, per quam audiam: et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis, et officiis suis; quae diversa per eos ago, unus ego animus »; *Conf.* lib. X, c. 7, n. 11.

[2]) Tissotus scite advertit, nisi admittatur animam esse unicum principium, quod per diversa corporis organa diversas operationes exercet, intelligi non posse, unde unitas individui in homine existat, atque absoluta, indivisibilisque conscientia in eo constituatur. Vid. *Op. cit.*, lib. IV, n. 7, p. 506, et 507.

[3]) « In animalibus, quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur di-

128. Non solum observatione psychologica, sed etiam physiologica confutatur theoria Bordeui. Primo enim omnes non modo Physiologi, sed etiam Philosophi cum s. Thoma [1], aliisque Scholasticis tenent, inculcantque eiusmodi consensum, sive *harmoniam* inter cuncta organa corporis existere, ut ex ipsis corpus unum totum per se, et quodammodo *unum organum* efficiatur [2]. Atqui, si singula organa corporis non exercerent tantum, quemadmodum Vitalistae, perinde ac Animistae, sentiunt, quasdam speciales functiones eiusdem principii vitalis, quo ipsa informantur, sed unumquodque ipsorum proprium principium vitae, propriasque operationes haberet, corpus, quod ex ipsis componitur, esset totum *per accidens*, non vero *per se* [3], quia inter plura principia, quorum unumquodque proprias operationes habet, in iisque exerendis ab alio principio non pendet, non alia unio, quam accidentalis esse potest. Ergo pro certo habendum est singula organa corporis non gaudere proprio principio vitae, sed dumtaxat exercere speciales functiones unius, eiusdemque principii vitalis, quod totum corpus informat [4].

129. Secundo, inter hodiernos Physiologos, qui systema nerveum diligenter explorarunt, convenit nervos non esse diversae naturae, quemadmodum Bichato, aliisque usque ad hanc aetatem visum est, sed omnes, quotquot sunt, constituere unicum systema, quod *ner-*

---

versae operationes animae, sicut sensus, et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tamquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent »; I, q. LXXVI, a. 3 c.

[1]) Hic sanctus Doctor, secundum placita physiologiae aristotelicae tunc temporis vulgo accepta, docuit cor esse organum principale, a quo cetera pendent, et per quod cetera inter se colligantur, proindeque esse in medio corpore positum: « Licet, inquit, sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde, sicut a primo principio corporali »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 16. Alibi: « Propter hoc illud, quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut . . . vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1 ad 2.

[2]) Cf Bossuet, *De la connaissance de Dieu, et de soi même*, c. IV, § 2, p. 141 sqq, ed. cit.

[3]) Id ex comparatione perspicitur, qua Bordeus ad suam theoriam declarandam usus est; nam corpus vivum cum examine apum comparavit, quae ad arborem, racemi instar, suspenduntur. Vid. *Recherches anatomiques*, § 125, Paris 1810.

[4]) « Anima est in qualibet parte corporis . . . in ordine ad totum, et ideo non quaelibet pars animalis est animal »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 4 ad 2. « Dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum »; I, q. LXXVI, a. 5 ad 3. Cf *ibid.*, q. cit., a. 8 ad 3.

veum vocatur. Omnium instar sit Flourens, auctor huius rei gravissimus, qui scribit : « Quamvis singulae partes, quae systema nerveum constituunt, diversas actiones exerant; tamen id non impedit, quin unicum ex ipsis systema nerveum existat [1] ». Iam, quandoquidem unum est systema nerveum, principium, ex quo illud vitam habet, unicum quoque esse debet. Atqui organa ex nervis conflantur, suntque partes systematis nervei. Ergo unicum debet esse principium vitale, per quod diversae partes corporis efficiuntur organa, seu, ut voce latina utamur, *instrumenta* operationum vitalium [2].

130. Quae cum ita sint, nos cum nuperis Physiologis [3] arbitramur Barthezium, licet duplicem principii in homine fautorem, de re physiologica optime meritum esse, quod multitudinem, diversitatemque *archaeorum* Van Helmontii, et principiorum vitalium Bordeui valde impugnavit [4], atque a Cuvierio dissentimus, qui Barthezium hac de re reprehendit, contrariamque opinionem Bichati probavit [5].

131. At Bordeus non solum in eo erravit, quod plura, diversaque principia vitae in corpore humano agnovit, sed etiam quod naturam horum principiorum perperam definivit. Ipse enim, cum putasset vitam totam, quanta est, in sensibilitate positam esse, decrevit unumquodque principium vitae propria sensibilitate gaudere , propriasque sensationes habere , ita ut, quot sunt organa corporis, tot sint speciales sensibilitates, diversaeque species sensationum [6]. Bordeus non paucos huius suae theoriae fautores habuit, qui, uti ex Fouqueto eius discipulo accepimus [7], *Sensibilistae* sunt appellati. Ut vero non solum Bordeui, sed etiam aliorum Physiologorum, qui vitam esse quamdam affectionem materiae organorum censuere, prae-

---

1) *Recherches sur le système nerveux*, c. 12, Paris 1842. Cf Longet, *Traité de physiologie*, t. II, p. 370 sqq, Paris 1850, et Bernard, *Diction. des sciences médicales*, art. *Système nerveux*.

2) Id, ni fallimur, Doctor Angelicus innuit hisce in locis: « Ex dissimilibus partibus constituitur integritas corporis , cuius primo , et per se anima est actus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 4 c. Atque alibi: « Pro tanto dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale, ut possit ab anima esse recipere »; *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 14.

3) Vid. Flourens, *De la vie, et de l' intelligence*, Part. 2, c. 7, § 3, p. 92 sqq, ed. cit.

4) *Op. cit. Disc. prélim.*, t. I, p. 20, et 21. Cf quoque Lélut (*Mèm.* cit.), qui Sthalio turbam *archaeorum*, seu parvorum *τό ego* ad unum archaeum, seu ad unum *τό ego* revocanti plausit.

5) *Cours sur l' histoire des sciences naturelles*, art. *Bichat*, Paris 1731.

6) Videsis eius Dissert. *de sensu generice considerato*, quam modo citavimus. Fourquet, qui hanc doctrinam amplexatus est, sensibilitates proprias vocavit *parvas vitas* in *Encycloped.*, art. *Sensibilité*.

7) *Op. cit.*, p. 80.

cipuas opiniones de natura vitae excutiamus, theoria Bordeui cum opinionibus Halleri, et Bichati comparanda nobis est.

132. Hallerus contendit in corpore humano non solum facultatem, qua res sentit, nempe *sensibilitatem*, sed etiam facultatem, qua se movet, nempe *irritabilitatem* inveniri, easque esse duas eius vires, seu facultates, quarum prior in nervis, posterior in musculis residet [1]; 2° vitam non in sensibilitate, uti Bordeuo visum est, sed in *irritabilitate*, seu vi, qua motus corporis perficiuntur, consistere, ita ut vita corporis animati non sit aliud, nisi ipsa irritabilitas [2], sive illa vis, quam recentiores *contractilitatem* vocarunt [3]. Bichatus censuit corpus duabus vitis gaudere, earumque unam, qua corpus nutritur, *interiorem*, vel *organicam*, alteram autem, qua corpus cum rebus extra se positis relationem adquirit, *exteriorem*, vel *animalem* [4], vel *vitam relationis* vocavit [5]. Cum vero in corpore non alias vires reperiret, nisi *sensibilitatem*, et *contractilitatem*, easque putaret esse communes vitae organicae, atque animali, statuit hasce duas vitas ex eo discriminari, quod unaquaeque propriam *sensibilitatem*, propriamque *contractilitatem* habet [6]. Quo quidem pacto duas species sensibilitatis, et contractilitatis in corpore humano agnovit.

133. Verum ex his placitis de natura vitae organis insita magis, magisque patefit, quam absurda sit eorum opinio, qui corpori humano vitam a materia corporis minime distinctam largiuntur. De singulis pauca notabimus, quae e philosophiae penu nobis suppetunt.

134. Principio theoria Bordeui, aliorumque Sensibilistarum multa peccat. Nam 1° sensibilitas, uti ostendimus, non est solius animae, nec solius corporis, sed animae simul et corporis, hoc est, totius *coniuncti* [7]. At Bordeus ipsam esse solius corporis voluit, quia vitam corporis, quam esse in sensibilitate sitam dixit, ab anima omnino secrevit, propriamque organorum esse contendit. Falsa igitur est ex hoc primo capite theoria Bordeui. 2° Bordeus graviter quoque hallucinatus est, quod principia vitalia omnium organorum veluti sentien-

---

1) Vid. eius opus, *Mèmoires sur la nature sensible, et irritable des parties du corps animal*, trad. en franç. par Tissot, Lausanne 1756.

2) *Ibid.*, t. IV, p. 97. Cons. de hac sententia ipsum Fouquetum eius adversarium in *Op. cit.*, p. 78.

3) *Dissertatio physiologica de irritabilitate*, Gottingae 1751.

4) Tissot, *Vie de Zimmermann*, p. 11 sqq, Genève 1797, et Haller, *Mémoires* citt., *Discours préliminaire*, c. 1, n. V, ed. cit.

5) *Recherches physiol. sur la vie, et la mort*, Paris 1810. Hanc vitae divisionem a Buffono (*Oeuvr.*, t. II, p. 313, ed. Flourens), et a Grimaldo (Grimaud, *Cours complet de physiologie*, leç. III, t. I, p. 38) mutuatus est.

6) *Anatomie générale*, t. I, p. LXXXII, ed. cit.

7) Id docuit s. Augustinus his paucis: « Sentire non est corporis, sed animae per corpus »; *De Gen. ad litt.*, lib. III, c. V, n. 7.

tia habuit [1]. Sane, quemadmodum in *Dynamilogia* ostensum est, 1° quinque dumtaxat partes corporis humani sunt *organa*, sive instrumenta sensuum, naturaque corporis humani eiusmodi est, ut non plura, quam quinque, expostulet [2]; 2° quinque haec organa, quae sensoria dicuntur, non sunt per se sentientia, sed sunt tantum instrumenta, per quae anima res sentit; 3° quandoquidem ratio animalitatis in sensibilitate posita est, nemo non videt, corpus humanum, admissa theoria Bordeui, esse magnum animal, quod ex multorum parvorum animalium unione constituitur; siquidem secundum Bordeum et generalis quaedam sensibilitas existit in toto corpore humano, et speciale principium sensibilitatis in quolibet eius organo, ita ut quodlibet organum per principium vitae diversum a principiis reliquorum organorum operationes vitae sui proprias ex se perficiat. Hoc vidit, aperteque professus est ipse Bordeus [3]; unde post nonnullos antiquos, quorum mentionem Albertus M. fecit [4], *quamlibet partem corporis esse animal in animali* dixit [5]. Verum id, praeterquam quod corpus per se, non vero ex eo, quod ab anima informatur, esse animatum perperam statuit, unitatem ipsius corporis tollit, quia, si quaelibet pars corporis est quoddam speciale animal, corpus, quod ex illis componitur, nonnisi unum per accidens esse potest [6].

---

[1]) Hunc errorem reprobavit s. Augustinus, qui ait: « Ipsam vim sentiendi non habet vita quaelibet »; *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. V, n. 24.

[2]) Fouquet statuit hanc enunciationem: *Quidquid est sensibile, est vitale* (*Discours sur la clinique*, p. 80, ed. cit.). Ast, ut inde concluderet totam vitam in sensibilitate consistere, probanda quoque ei erat propositio inversa, scilicet: *Quidquid est vitale, est sensibile*. Quod certe non probavit, nec probare poterat, quia, ut s. Thomas advertit: « Non omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 7.

[3]) Quare cl. Cuvierius Bordeum, aliosque Physiologos eius sectatores reprehendit, quod « cor, stomachum, et matricem sentire, et velle putarent, ita ut unumquodque organum sit per se quoddam parvum animal praeditum facultatibus magni animalis »; *Rapport à l'Académie des sciences*, juill. 1822. Cf *Cours d' anatomie comparée*, t. I, p. 33, ed. cit.

[4]) Beatus Doctor, qua auctoritate innixus, nescimus, hanc opinionem Pythagorae tribuit. « Pythagoras, scribit, . . . diversa animalia dixit congregata in uno animali, ita quod dixit hepar esse animal, et matricem aliud animal, et cor aliud animal »; *De Anim.*, tract. II, c. 15.

[5]) *Recherches physiol.* etc., *Oeuvr.* t. I, p. 187, ed. Richerand; vid. p. 70, not. 2. Charles, in *Op. cit.* (*De vitae natura*, c. 1, p. 30) subdit: « Vitam igitur (Bordeus) ad sensum addicit, sensumque et corporis partes, et eam quasi multiplicem dispertiens, parvas quasdam vitas, ut eius discipulus inquit, per totum corpus disseminat ». Discipulus, quem Charles innuit, est Fouquet in *Encyclop.*, art. *Sensibilité*.

[6]) Vid. s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 2.

135. Nemini autem negotium facessat, quod nos in *Dynamilogia* statuimus, unicam esse in homine vim sentiendi, quae e cerebro per quinque organa sensuum dilapsa quinque sensus speciales, et fontes diversarum sensationum constituit [1]; haec enim Scholasticorum doctrina a placitis Bordeui, quae hic impugnamus, longo intervallo distat. Enimvero nos secundum Scholasticos tuiti sumus, 1° principium, ex quo quinque organa sensuum vitam sentientem habent, esse unicum, et ab organis omnino distinctum; 2° principium sentiendi, cum in diversis organis diversas proprietates adquirat, diversas species operationum sensitivarum exercere, quae ad unicum sentiendi genus pertinent; 3° quoniam principium sentiendi non est ipsum organum, sed anima rationalis, quae organa informat, organa non esse principia sentientia ab se diversa, sed esse diversa instrumenta, quibus anima res corporeas extra se positas apprehendit.

136. A veritate longe etiam aberravit Hallerus, quod vim vitalem sensibilitati denegavit, illamque uni irritabilitati concessit [2]. Namque operationes vitales illae sunt, quae a principio insito naturae ipsius operantis proficiscuntur [3]. Atqui huiusmodi sunt non modo operationes, quae ab irritabilitate, sed etiam operationes, quae a sensibilitate dimanant [4]. Ergo non solum operationes irritabilitatis, sed etiam sensibilitatis sunt vitales. Hallerus sibi persuasit vim irritabilitatis principio immateriali, cuiusmodi anima est, non posse tribui, quippe quod, cum irritabilitas in partibus corporis abscissis, et divisis perseveret, anima divisibilis, proindeque corporea dicenda esset [5]. Sed haec ratio Halleri, quam Flourensius probavit, nullius momenti est; siquidem ex eo, quod quaedam operationum vitalium indicia in

---

[1]) Cap. II, art. 6, p. 257 sqq vol. I.

[2]) « Irritabilitas, ait Zimmermann, vitam sola absolvit »; *Dissert.* cit., p. 70.

[3]) « Opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes »; I, q. XVIII, a. 2 ad 2. Cf *Cosmol.*, c. I, a. 1, p. 205, 206 vol. II.

[4]) Audire e re est Aquinatem nostrum: « Cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita... Quaedam... movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt; et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa »; I, q. XVIII, a. 3 c.

[5]) *Op. cit.*, t. IV, p. 121. Hallerus Whytto respondit; hic enim irritabilitatem, quam Hallerus a se detectam esse immerito gloriabatur, non esse aliud, nisi ipsam animam contendit (Whytt, *Specimen de motu vitali in animali*, angl., Edimb. 1751). Immerito, inquimus, gloriabatur, quia Glisson (*Tractatus de ventriculo, et intestinis*, Londini 1677) illam vim in corpore agnoverat, ipsamque eodem nomine *irritabilitatis* donaverat.

cadavere, atque in partibus corporis abscissis conspiciuntur, nihil, ut alibi innuimus [1], atque infra uberius ostendemus, ad animismum reiiciendum confici potest.

137. Restat ut de Bichato dicamus, quem Schola Parisiensis Medicinae, veluti proximum suum ducem, suspicit. Divisio vitae in *animalem*, et *organicam* omnino commentitia est. Principio, nulla ratio esse videtur, cur duae illae vitae, quaecumque sint, vocibus *organica*, et *animalis* inter se discriminentur. Nam Bichatus uti vitae organicae, ita vitae animali propria organa tribuit, et quamvis plures differentias anatomicas, et physiologicas in eis adnotet [2], tamen in cunctis duas praecipuas vires *sensibilitatis*, et *contractilitatis*, seu *irritabilitatis* agnoscit. Atqui, si vitae animalis, perinde ac organicae, sunt propria organa, atque organa vitae organicae propriis viribus *sensibilitatis*, et *contractilitatis*, non secus ac organa vitae animalis, gaudent, nihil causae certe assignari potest, cur una illarum organica, altera autem animalis dicenda sit.

138. Verum haec divisio non solum sine ulla ratione conficta est, sed multis quoque absurdis scatet. Primo enim vita animalis complectitur in se vitam organicam. Nam, cum animal sit ens, quod non solum sentit, et de loco in locum se movet, sed etiam nutritur, inde patet notione animalis contineri tum notionem vitae exterioris [3], seu relationis, quam animal cum rebus extra se positis habet, tum notionem vitae organicae, seu qua organa nutriuntur [4]. Iam, quoniam vitiosa est divisio, cuius una pars altera continetur, liquet vitiosam esse divisionem vitae in animalem, et organicam, quam Bichatus excogitavit. Idem ex eo comprobatur, quod organa vitae vegetativae cum organis vitae sensitivae, ut in aliis locis vidimus, ita inter se conspirant, ut unicum systema nerveum efficiant, proindeque principium, quo homo sentit, et vegetat, esse unicum arguant [5]. Et sane, si unicum est in homine systema nerveum, ad quod organa vitae sensitivae, et organa vitae vegetativae pertinent, atque unicum est principium utriusque vitae [6], distinctio vitae in animalem, et organicam

---

[1]) Vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 338-340.

[2]) Nostrum non est de hisce differentiis iudicium ferre. Adeat, cui lubet, Flourens, qui illas commentitias esse ostendit in op. saepe cit., *De la vie* etc., Part. 2, c. 3, § 2, p. 24-42, ed. cit.

[3]) Apposite s. Thomas: « Dat (*anima*) ei (*materiae*), et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c.

[4]) « Potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus »; I, q. LXXVII, a. 4 c.

[5]) Vol. II, *Cosmol.*, c. VI, art. 3, p. 331, et 332, et superius p. 83.

[6]) « Corpus, s. Augustinus ait, non vegetatur nisi per animam »; *In Ioan. Ev. c. V*, tract. XXIII, n. 6.

admitti nequit, quia hae duae distinctae, diversaeque vitae sine diversitate systematum nerveorum, et principiorum vitalium existere non possunt.

139. Praeterea Bichatus proprietates enumerans, quae duas vitas, nempe animalem, et organicam, constituunt, easque ab se discriminant, statuit ambas vitas sensibilitate, et contractilitate gaudere, atque ex eo tantum differre, quod istae vires sunt in ipsis diversae; quare *sensibilitatem animalem*, et *sensibilitatem organicam*, itemque *contractilitatem animalem*, et *contractilitatem organicam* in corpore admisit [1]. Sed hac in re quoque falsus est. Enimvero sensibilitas animalis, et sensibilitas organica, eius sententia, non differunt essentia, sed accidenti quodam, quia ipsae non aliter differunt, quam quod una est *maximum* alterius, seu una est magis, altera autem minus intensa [2]. Atqui ea, quae non differunt essentia, hoc est, ut recentes loqui malunt, secundum *qualitatem*, sed secundum *quantitatem*, diversas species non constituunt, quia species differunt secundum essentiam. Ergo divisio vitae in animalem, atque organicam ex sensibilitate, prout a Bichato intelligitur, peti non potest. Nec ex contractilitate oriri quit. Bichatus enim contendit contractilitatem vitae animalis a contractilitate vitae organicae omnino differre, quippe quod musculi vitae organicae a voluntate nunquam pendent, et musculi vitae animalis voluntati parent [3]. At nemo non intelligit naturam contractilitatis non posse variari ex eo tantum, quod musculi vitae animalis, secus ac musculi vitae organicae, voluntati parent. Namque, cum sit accidens musculi parere voluntati, aut ab hac haud pendere, discrimen, quod inter musculos vitae animalis, et musculos vitae organicae Bichatus statuit, non arguit diversas esse naturas contractilitatis animalis, et contractilitatis organicae, sed dumtaxat diversos esse modos, quibus musculi utriusque contractilitatis operantur [4]. Eapropter, sicut ex sensibilitate, ita ex contractilitate Bichatus frustra conatus est rationem discriminis petere inter duas vitas animalem, et organicam, quas commentus est [5].

140. Quae cum ita sint, nuperi Physiologi merito tradunt unam esse in corpore humano sensibilitatem, unamque contractilitatem,

---

1) *Anat. génér.*, t. I, p. LXXXII, ed. cit.

2) *Recherches physiol.* etc., p. 101 sqq, ed. cit.

3) *Recherches* cit., p. 120 sqq.

4) « Licet una sit anima sensibilis, et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 19.

5) Contra hanc theoriam Bichati quaedam scitu digna observarunt Buisson, *De la division plus naturelle des phénomènes physiologiques*, Considérations générales, *Encyclop. des sciences médicales*, t. IV, p. 27 sqq, et Dugès, *Physiologie comparée*, part. 3, c. 8, art. 3, § 2.

atque ex his unam vitam constitui, qua homo, prout animal est, et nutritur, et relationes cum rebus extra se positis habet. Ipsi in eo dumtaxat decipiuntur, quod vestigiis Halleri insistentes non agnoscunt principium sensibilitatis, et contractilitatis distinctum a nervis, et musculis, sed sensibilitatem esse proprietatem nervorum, et contractilitatem esse proprietatem musculorum volunt; unde nervos *sentientes*, et musculos *contràctiles* vocant. Contra ea, nec nervi sensibilitatem, nec musculi irritabilitatem per se habent, sed ipsam ab anima, cuius sunt instrumenta, accipiunt [1], quia, ut mox videbimus, ipsa anima, quae in homine intelligit sine organis corporeis, per organa corporea sentit, motusque corporis producit [2].

ARTICVLVS QVARTVS

Vitalismus impugnatur, simulque animismus asseritur

141. Si vita corporis humani repetenda non est a legibus mechanicis, et chymicis, sed a quodam principio actuoso speciali, quod vitale dicitur, atque hoc principium vitale non est vis insita, propriaque materiae, et mera eius affectio, sed est principium, quod ab organis distinguitur, inquirendum est, utrum istud principium vitale, quod tam Vitalistae, quam Animistae distinctum ab organis esse perinde tenent, sit ipsa anima rationalis, uti volunt Animistae, aut, uti sentiunt Vitalistae, tertium principium a corpore, perinde ac ab anima rationali, diversum.

142. Si Philosophi Christiani dubitare non possunt, quin anima rationalis sit *per se et essentialiter immediata forma corporis, ita ut in homine unitas substantialis agnoscenda sit*, ipsis ne dubitare quidem licet, quin ipsa sit eius principium vitale. Nam, praeterquam quod Ecclesia non modo definivit animam rationalem esse eo modo formam corporis, sed etiam ipsam esse principium vitale eius [3], ha-

---

[1]) « Animae est dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi laeditur corpus. Sicut ergo dicimus corpora sentientia, et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus, et vita; ita et corpora dicimus dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit »; *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 3, n. 2.

[2]) « Esurire, idem sanctus Doctor ait, sitire, animae sunt ista; tolle animam, corpus haec exanime non poterit »; *Enarr.* II *in Ps. XXIX*, n. 3.

[3]) Cf p. 42, et p. 65 nott. 1, et 2. Iis, quae ibi attulimus, verba addantur, quibus Pius Pp. IX in *Brevi ad Episc. Wratislaviensem* die 30 April. 1860, ipsam animam rationalem esse principium operationum vegetivarum adversus Baltzerium aperte declaravit : « Notatum praeterea est, inquit Summus Pontifex, Baltzerium in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sit ne corpori vitae principium proprium ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam

rum duarum enunciationum posterior, ut paulo ante ostendimus, est merum corollarium prioris; siquidem, cum forma sit in qualibet re non modo principium τοῦ *esse*, sed etiam τοῦ *operari*, idem est dicere, *Anima rationalis est per se et essentialiter immediata forma corporis*, ac, *Anima rationalis est principium cunctarum operationum corporis*[1].

143. Iamvero hanc theoriam de natura humani compositi argumentis e rationis penu petitis constabilire volentibus potius in eo adlaborandum nobis est, ut difficultates Vitalistarum exsufflemus, quam ut argumenta ad illam *directe* probandam afferamus. Etenim, cum in homine unitas principii vitalis assiduo, vividoque conscientiae testimonio patefiat, atque idcirco omnium hominum persuasione nitatur, Vitalistas ad illam impugnandam, hominemque, ut aiunt, *duplicandum* non aliud, ni fallimur, movit, quam quod ipsam cum certis decretis anthropologiae, et physiologiae pugnare, atque ad exitiales errores ducere rati sunt. Qua de re argumenta, quae unitatem principii vitalis in homine luculenter patefaciunt, breviter enucleatis, ad obiectiones adversariorum, quicumque hi sint, accurate exsolvendas progrediemur.

144. Principio indubium est theoriam de dualitate principii in homine propriam esse paucorum Philosophorum, et Medicorum, a quibus primo excogitata, atque identidem propagata fuit, sed tum plerisque Philosophis et Medicis, tum populo de unitate principii semper persuasum fuisse. Id Theod. Jouffroy negavit, immo existentiam principii vitalis ab anima rationali diversi in homine ex eo etiam probavit, quod quisque vel e plebe *duplicem hominem*, quem

---

sententiam et appellaret haereticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari ». Cf p. 73.

[1]) Vid. praesertim p. Ventura in *Opp.* citt. p. 73. Lordat ei respondit in multis suis libellis et maxime his, *Réponse à des object.* etc., ed. cit., et *Accord de la doctrine anthrop. de Montpellier avec les enseign. relig.*, Montpellier 1852, eumque secutus est Pécholien in sua *Epist. ad Sales. Giron*, *Revue médical.*, Mar. 1858. Sed laudatus Theatinus eorum sophismata solvit in suo op. posthum. iam laudato, *La Filosofia Cristiana*, ser. II, c. 8, § 94-96, t. II, p. 177 sqq, ed. cit. Cum de re tanti momenti agatur, reprehendendus est Cayol, quod, etsi a Barthezio, aliisque Monspessulanensibus dissideat, tamen (*Du ver rongeur de la tradition hippocratique*, *Clinique médicale*, Paris 1833) illos irridet, qui in hac controversia ad SS. Litterarum, Patrumque auctoritatem confugiunt, et de germano sensu doctrinae ab eis traditae acerrime decertant.

Buffonus diserte descripsit, in se ipso usque experitur [1]. Ast oppido falsus est. Namque populus, ipso Barthezio fatente, unitatem principii in homine admittit. Hoc ab usu loquendi, qui penes eum invaluit, perspicere nobis licet; siquidem, cum verba sint signa conceptuum mentis, communis sermo communem cogitandi rationem tuto patefacit. Iamvero nos audimus quemlibet e plebe dicentem non solum, *Ego intelligo*, sed etiam, *Ego sentio*, et non solum, *Ego intelligo, et sentio*, sed etiam, *Ego nutrior, Ego augesco, Ego prolem genero*, necnon, *Ego deambulo*. Iam hae, aliaeque id genus locutiones denotant principium, quod intelligit, nempe animam rationalem, esse idem, ac principium, per quod homo sentit, vegetat, hoc est, nutritur, augetur, et generat, atque per quod se ipsum de loco in locum movet. Nam, si dicatur, praeter animam rationalem inesse homini principium, quod vitam corpori largitur, dicendum quoque est animam rationalem non aliter coniungi cum corpore, quam veluti instrumento, quo in quibusdam suis operationibus utitur. Iam si corpus esset dumtaxat instrumentum quarumdam operationum animae, quisque nostrum posset sibi adscribere actiones, quas per illud exercet, non vero proprietates, et operationes proprias eius, quia instrumentum habet *esse* distinctum ab *esse* artificis. Puta, quisquis dicere posset *ego moveo musculos*, *ego scamnum infringo*, ceteraque eiusmodi, sed dicere non posset, *ego ex ossibus, et musculis consto, ego nutrior, ego augesco*, ceteraque id genus, perinde ac artifex potest dicere, *ego dolo lignum*, aut *marmor*, sed dicere nequit, *ego ex elementis ligni, aut marmoris consto*; *ego secor, aut dolor*, hisque similia. Itaque, quoniam populus illas locutiones frequentat, de unitate principii vitalis in homine ei persuasum esse debet [2].

145. Haec persuasio hominum vel plebeiorum de unitate principii vitalis ab assiduo testimonio conscientiae procul dubio originem ducit. Et sane, missa controversia, de qua inferius agemus, utrum, necne anima sit conscia operationum vitalium corporis, dubitari non potest, quin quilibet homo se tamquam unicum subiectum experiatur, quod intelligit, vult, aliasque operationes vitae, quas, ut diximus, exerit [3]. Atqui, si in homine aliud esset principium substantiale, quod intelligit, nempe anima rationalis, aliud vero principium substantiale, quod sentit, et vegetat, nempe principium vitale, profecto non posset in eo existere unum subiectum, quod se intelligere, velle, sentire, de loco in locum se movere, respirare, aliasque in genus

---

[1]) *Mém.* cit., p. 167, ed. cit.

[2]) « Τό *ego* vulgi, ait Gerdy (*Physiologie des sensations, et de l'intelligence*, p. 8, Paris 1846), est simul corpus, quod in tota eius superficie sentit, et intellectus, cuius conscientiam habet ».

[3]) Cf pp. 8-9, et 81.

operationes exercere experitur, quia unumquodque illorum principiorum substantialium operationes proprias, alterique haud communes haberet. Ergo ex conscientiae testimonio cuilibet compertum est unum esse in se principium substantiale, per quod intelligit, vult, sentit, de loco in locum se movet, operationesque vegetandi exercet.

146. Hoc praestituto, ad unitatem principii substantialis in homine demonstrandam tria argumenta Aquinatis afferemus, quorum unum e metaphysica, sive ontologia, alterum e logica, tertium denique e dynamilogia sanctus Doctor petivit. Revera primum a notionibus *entis*, et *unius* s. Thomas confecit hoc modo: Anima, et corpus, uti ostensum est, ita inter se copulantur, ut unicum *esse* completum hominis efficiant, alioquin quilibet homo non esset unus, sed multiplex [1]. Atqui, si in homine non esset unum principium substantiale, seu formale, quod intelligit, sentit, et vegetat, sed vel tria, nempe intellectivum, sensitivum et vegetativum, vel duo, ut ii volunt, qui vim sentiendi principio intellectivo, aut vegetativo adscribunt, unum non foret *esse* completum hominis. Ergo unum debet esse in homine principium substantiale, proindeque una anima, seu unum principium vitae. Assumptio ex iis, quae in Ontologia statuimus, facile declaratur. Nam, quandoquidem ens, et unum inter se convertuntur, consequens est quamlibet rem *ab eodem*, ut verba s. Thomae usurpemus, habere, *quod sit ens, et quod sit una*; atqui quaelibet res per formam habet, quod sit ens; ergo quaelibet res per formam quoque habet, quod sit *una*. Iam, si quaelibet res a forma habet esse *unam* eo ipso, quod ab ea habet *esse*, liquet rem non esse per se, seu *simpliciter* unam, nisi per unam formam; et si quando ipsa e pluribus formis denominetur, unam esse oportere formam, per quam est una simpliciter. Puta, *homo albus* non denotat quidquam unum *simpliciter*, quia homo est unus simpliciter per humanitatem, sed *secundum quid*, quia forma albedinis per accidens homini iam constituto advenit [2]. « Si igitur, concludit Aquinas, homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia, quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur, quod homo non esset unum simpliciter [3] ».

---

[1]) Id omnes Vitalistae, si fortasse perpaucos antiquos exceperis, saltem verbo fatentur. Nec aliter sentire illi dicendi sunt, qui hominem cum Buffono duplicant; hi enim unitatem hominis non negant, sed dumtaxat duplex esse in eo principium operationum sibi volunt.

[2]) « Animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Cf p. 48, not. 1, et vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 330-331.

[3]) *Op. cit.*, ibid. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 2. Ex quo vides homi-

147. Idem ex eo comprobatur, quod idem Aquinas advertit, si plures animae unum hominem constituerent, oporteret esse in homine aliquid, quod ipsas unit; alioquin ipsae non se ad sese invicem haberent, uti actus ad potentiam, cum qua actus unum per se, ac immediate [1] efficit, sed omnes essent actus [2]. Atqui istud vinculum nec corpus, nec alia anima diversa ab illis esse potest. Non quidem corpus, quia corpus non continet animam, sed anima corpus continet, eiusque unitatem efficit [3]. Non alia anima diversa ab illis, quia ipsa ad animas, quas unit, sese haberet veluti forma ad materiam, seu potentia ad actum, proindeque cum animabus, quas unit, unam animam in homine re ipsa efficeret. Ergo, si plures essent in homine animae, homo non foret aliquid simpliciter unum, quale, ipsis Vitalistis docentibus, revera est [4]. Hinc Aristoteles ab illis, qui plures animas in homine admittebant, iure, meritoque expostulabat, ut vinculum illarum sibi indicarent [5], meritoque nonnulli recentes obser-

---

nem, si essent in eo plures animae, non unum vivens, sed coacervationem viventium fore. Unde homo, prout defensores trichotomiae ipsum effingunt, non immerito dictus est a Scaligero « non verus homo, sed verus Geryon, veraque Chymaera » (*Op. cit.*, *Exercit.* 307, n. 5); deinceps a Salmasio « ipso Geryone horribilior », quia Geryonem non solum tres animas, sed etiam tria corpora habere fabulantur (*Dissert.* cit., ibid.); nuperrime a Bouilliero (*Op. cit.*, c. 20, p. 317, et 318) similis monstro virgiliano, « Nascenti, cui tres animas Feronia Mater, Horrendum dictu! dederat »; *Aeneid.*, lib. VIII, vv. 564, et 565.

[1]) Vid. p. 39.

[2]) Vid. s. Thomae locum ex lib. II *Contr. Gent.*, c. 58, n. 5, quem citavimus p. 76-77.

[3]) « Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Idem docuerat B. Albertus M. hoc in loco: « Et non potest dici, quod uniens illud sit corpus: quia corpus non continet, et unit animam, sed e converso anima est, quae unit, et haec continet corpus: cuius signum est, quia, anima egrediente per mortem de corpore, statim incipit deperdere unionem, et continuitatem suam »; *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15. Cf loca s. Augustini, quae excripsimus ex lib. *De quant. anim.*, et ex lib. *Retract.*, p. 77, not. 3, et p. 81, not. 1.

[4]) *Contr. Gent.*, ibid. « Ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens, et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Sortes esset animal, et rationale, indigerent haec duo ad hoc, quod unirentur simpliciter, aliquo, quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit, quod homo non erit unum, nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa; et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.

[5]) *De Anim.*, lib. I, c. 6, § 24.

varunt, eis, qui tres animas in homine esse autumant, quartam effingendam esse, quae illas continet, atque ad unitatem adducit [1].

148. Nos equidem non latet Vitalistas in hac sententia versari, quod unitas hominis ex duorum, vel, ut alii volunt, trium principiorum consociatione efficitur, cum principia ab se invicem pendeant [2]. At consociatio principiorum, quocumque modo fieri dicatur, et quocumque nomine designetur, hominem per se, et simpliciter unum efficere nequit. Namque consociatio plurium principiorum substantialium, seu formarum non aliam, quam ordinis unitatem producit, quia plura principia substantialia non aliter inter sese consociari possunt, quam quod unum habet ordinem ad alterum. Atqui unitas ordinis, ut s. Thomas scite advertit, est *minima unitatum* [3], proindeque mere accidentalis. Ergo, si plures animae in homine esse dicantur, unitas hominis ex illarum consociatione effici nequit.

149. Alterum argumentum, quod theoria logica de modo praedicationis Aquinati suppeditavit, huc redit: Si homo ex duobus principiis formalibus, nempe intellectivo, et sensitivo, constare dicatur, alterutrum horum sumi debet, nempe vel illa principia, nullum ordinem inter se habere, vel aliquo ordine inter sese contineri, ita ut unum alteri subiiciatur. Prioris exemplum est, *dulce est album*; quia *albedo* et *dulcedo* ordinem ad se invicem non habent, cum aliquid possit esse dulce, nec tamen album, aut esse album, nec tamen dulce. Posterioris vero exemplum est, *quod habet superficiem, est coloratum*; quia, cum superficies requiratur ad colorem, id, quod superficiem habet, colorato continetur. Iam liquet, si duo illa principia, ex quibus homo constare dicitur, nullum ordinem inter sese habent, ea de se nonnisi per accidens invicem posse praedicari; quia, cum cuiuslibet formae sit proprium *esse*, propriumque *operari*, id, quod est proprium unius, de altera per se praedicari nequit. Puta, ut allatum exemplum urgeamus, dulce de albo, et album de dulci praedicari possunt *per accidens*, quia evenire potest, et re ipsa quandoque evenit, ut id, quod est álbum, sit quoque dulce, et id, quod est dulce, sit quoque album, sed *per se*, nempe simpliciter praedicari non

---

[1]) Vid. Salmasium, *Nott. ad Epictet.*, p. 135, ed. cit. Id mentem Lucretii non fugit; unde, cum duas animas in homine agnosceret, agnovit quoque in eo tertium principium tenuius ipsis, quod est ambarum essentia, et quasi anima; qua de re vid. lib. III, v. 281, et 282.

[2]) Ita, e. g., sensit Jouffroy, *Mém.* cit., p. 181. Ante hunc, aliosque Van Helmont consociationem suorum archeorum *unitatem coniugalem*, *paritatem coniugii*, multisque id genus modis vocavit, quos videsis in eius op., *Hortus medicinae*, passim, ed. cit.

[3]) « Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 2.

possunt, quia alia est essentia, sive, ut aiunt, notio albedinis, alia autem notio dulcedinis. Sin illorum principiorum unum alteri subiiciatur, unum de altero per se praedicari quit, dummodo illud, quod officio subiecti fungitur, continetur altero, quod fungitur officio praedicati. Ita in eodem exemplo coloratum de eo, quod habet superficiem, praedicatur per se, quia id, quod superficiem habet, quodque est enunciationis subiectum, continetur colorato, quod est praedicatum. Qua de re, si homo ex duobus principiis formalibus, nempe intellectivo, et sensitivo, constaret, consequens foret, cum homo esse animal dicitur, vel animal de homine, seu de principio intellectivo, quod hic officium subiecti obit, *per accidens* praedicari, ita ut ad essentiam hominis non pertineat esse animal; vel notionem hominis, seu principii intellectivi, notione animalis contineri, ita ut ad essentiam animalis spectet esse intellectu praeditum, nempe hominem. Atqui utrumque est absurdum. Nam, cum dicitur, *Homo est animal*, ipsis adversariis non diffitentibus, 1° animal praedicatur de homine *per se*, non vero *per accidens*; quia « homo secundum quod est homo, est animal, et secundum quod est animal, est vivum »; 2° animal ponitur in definitione hominis, non vero homo in definitione animalis. Ergo ex modo, quo animal de homine, ipsis adversariis fatentibus, praedicatur, patescit principium, quod in homine sentit, et vegetat, esse illud ipsum, quod in eo intelligit; unde est, aiente s. Thoma, « aliquid ab eodem principio animal, homo, et vivum [1] ».

---

[1]) I, q. LXXVI, a. 3 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 1. « Ex diversis, alibi ait, actu existentibus; non fit aliquid unum per se; quia, si de aliquo subiecto praedicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum praedicaretur de altero per accidens; sicut de Sorte dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens praedicatur. Si igitur Sortes dicatur homo, et animal secundum aliam, et aliam formam, sequeretur quod haec propositio, *homo est animal*, sit per accidens, et quod homo non sit vere id, quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum; nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est, quia praedicatum ponatur in definitione subiecti, sed magis e converso; superficies enim ponitur in definitione coloris, sicut numerus in definitione partis. Si ergo hoc modo esset praedicatio per se hominis, et animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem, si diversae sint, sequeretur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e contrario » (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.). Sanctus Doctor in loco cit. *Summae* hanc doctrinam evolvens dixit animal non praedicari de homine *per accidens*, aut per se *secundo modo*, sed per se *primo modo*, quia aliquid dicitur praedicari per se *primo modo*, cum praedicatum ponitur in definitione subiecti, et *secundo modo*, cum subiectum ponitur in definitione praedicati.

150. Tertium argumentum Aquinas noster a mutuo actionum vitalium influxu petivit. Enimvero, si in homine essent duae animae, vel, uti alii volunt, tres, nempe *rationalis*, *sensitiva*, et *vegetativa*, vires, seu facultates unius a facultatibus alterius in suis actionibus impediri non possent, quippe quod diversae potentiae, quae ab eodem principio non promanant,non possunt sibi invicem impedimento esse, nisi cum ipsarum actiones sibi invicem adversantur: actiones autem intelligendi, sentiendi, et vegetandi non adversantur sibi invicem [1]. Iamvero exploratum omnibus est diversas vires, seu facultates hominis in suis actionibus sibi invicem impedimento esse, quia quo magis una intenditur, eo magis altera remittitur [2]. « Oportet igitur, concludit sanctus Doctor, quod istae actiones, et vires, quae sunt earum proxima principia, reducuntur in unum principium [3] », hoc est, in unicam animam, quae est principium proximum illarum virium, seu facultatum, et remotum illarum actionum, quas ipsae exerunt [4].

---

[1]) « Diversae, ait sanctus Doctor, vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 7.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 238, et alibi passim.

[3]) *Contr. Gent.*, loc. cit. Brevius alibi: « Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret , nisi principium actionum esset per essentiam unum »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Nos non latet Materialistas in ea sententia versari , quod unicum hocce principium est corpus ; sed s. Thomas advertit id fieri non posse, « tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia , si principium harum virium , et actionum esset corpus, inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[4]) Advertendum est cum Aquinate nostro actionum animae alias sibi invicem impedimento esse *per se*, alias vero *per accidens*. « Per se quidem, ait, impediunt se in invicem intellectivae, et sensitivae operationes, tum per hoc, quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse, tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat, et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 4 c.). Operationes vero intellectivae, et vegetativae tantum per accidens sibi impedimento esse possunt. « Operationes enim huius partis (*vegetativae*) animae sunt quasi naturales . . . Unde nec rationi, sive voluntati obediunt, ut patet in I *Ethic.* (cap. ult.). Et sic patet, quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio . . . similiter nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur, cum neque ab eis accipiat, propter hoc, quod non sunt cognoscitivae, neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oportet per operationes animae vegetabilis sustentari , sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum : et sic puritati intellectus nihil praeiudicatur per operationes animae vegetabilis. Unde patet, quod per se loquendo operatio animae vegetabilis, et operatio animae intellectivae non se impediunt. Per accidens tamen

151. His argumentis s. Thomae aliud adiicere e re est, quod physiologia nobis suppeditat. Et sane, si duo principia substantialia distincta, et diversa in homine essent, nempe intellectivum, et vitale, actiones unius ad alterum pertinere non possent, quippe quod quaelibet substantia completa est unicum principium, et subiectum suarum operationum. Iamvero, admissa theoria de duplici principio, nempe intellectivo, et vitali, quaedam operationes tribuendae essent utrique, quaedam modo uni, modo alteri. Prioris generis, e. g., sunt *respiratio* et *nutritio*. Nam in respiratione operationi chymicae, qua aër cum sanguine componitur, praecedit operatio mechanica, qua aër aspiratur, atque in nutritione chylificationi, hoc est, transmutationi alimentorum in chylum, praecedunt prehendere alimenta, mandere, et deglutire, quae sunt operationes mechanicae. Iam manifestum est in hisce factis, si operationes chymicae a nutu voluntatis, quae facultas est animae rationalis, non pendent, ab ipso certo pendere operationes mechanicas, quia, cum voluntas aërem aspirare, alimentaque prehendere, mandere, et deglutire iubeat, huiusmodi operationes imperio voluntatis subduntur. Quare operationes complexae respirationis, et nutritionis, si in actibus propriis, qui chymici sunt, non subduntur imperio voluntatis, ab hoc certe pendent in actibus mechanicis, qui ad chymicos exerendos requiruntur [1]. Ex quo vides, si aliud in homine esset principium intellectivum, aliud vero vitale, functiones respirationis, et nutritionis partim illi, partim huic tribuendas esse, quia anima aërem aspiraret, et principium vitale illum cum sanguine combinaret, itemque anima alimenta prehenderet, manderet, et deglutiret, ac principium vitale ea in chylum transmutaret. Ad posterius genus, e. g., pertinent ipsae aspiratio, et deglutio, quae, ut modo vidimus, functionibus respira-

---

potest ex altera alteri impedimentum provenire, in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri, et conservari; et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris, et spiritum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis »; *Ibid.*

[1]) « Nutritiva, s. Thomas ait, et generativa moventur a voluntate, quantum ad aliquos earum exteriores actus »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 4 c. Alibi: « Potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, sed quidam actus sunt sensitivae partis, vel motivae ordinati ad actus vegetativae, et isti actus subiacent rationis imperio »; *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. I, a. 2 ad 3.

tionis praecedunt. Illae enim in homine infante fiunt ex instinctu, atque in homine adulto ex nutu voluntatis; quapropter, admissa theoria Vitalistarum, seu Dyodynamistarum, in homine infante principio vitali, atque in eodem homine adulto principio intellectivo tribuendae essent. Quin etiam nonnullae actiones, quae, secundum systema Vitalistarum, sunt propriae principii vitalis, penes aliquos homines ad principium intellectivum pertinent. Nemo enim nescit quosdam homines, sive ob exercitationem, sive ob peculiarem corporis temperationem, eo pervenisse, ut ex nutu voluntatis dirigerent quasdam suas actiones, quae penes reliquos homines imperio voluntatis minime subduntur. Ne cuncta exempla afferamus, quae apud Physiologos occurrunt [1], certum est nonnullos homines extitisse, qui motus cordis, quoties eis collibuit, aliquamdiu suspendere potuere [2]. Eiusdem generis forent cunctae illae actiones, quas homo modo cum conscientia actuali, modo sine hac exerit. Et sane, Vitalistae, uti ex historia huius controversiae patet, inter operationes animae, et operationes principii vitalis hoc discrimen statuunt, quod illae cum conscientia, hae autem sine conscientia fiunt [3]; hinc, quoniam re ipsa sunt actiones, quae modo cum conscientia actuali, modo sine ipsa fiunt, istae actiones modo animae, modo principio vitali tribuendae forent.

152. Sed, si parumper demus Trichotomistis, seu Vitalistis in homine, praeter animam rationalem, et corpus, esse principium vitale, explicent nobis necesse est, cuiusnam naturae hoc sit, et num possit officiis suis fungi circa corpus, quod informat, et animam rationalem, cum qua unum hominem efficit.

153. Sunt inter Vitalistas, qui post Gassendum [4], Buffonum [5], Martinium [6], principium vitae materiale esse arbitrantur; sunt et qui illud immateriale esse volunt, iique praesertim Philosophi, puta Arhens [7], Ubaghs [8], Magalhaens [9], aliique non pauci. Barthezius vero,

---

[1]) Vid. prae ceteris Müller, *Op. cit.*, t. II, c. 5, ed. cit.

[2]) Cf Sprengel, *Histoire de la médecine*, trad. par Jourdan, t. VI, c. 3, p. 238 sqq, Paris 1815, et *Dictionnaire des sciences médicales*, art. *Sthal.*

[3]) Vid. Tissot, *Deux grandes functions de l'âme, suivant qu' elle agit sans conscience, ni prémèditation, ou avec conscience, intelligence, et volontè*, in *Revue mèdicale française, et ètrangère*, 15, et 30 Décemb. 1855, et 15 Fevr., et 15 Avril 1856.

[4]) *Op. cit.*, ibid.

[5]) *Op. cit.*, ibid.

[6]) Martin, *Op. cit.*, Part. 2, c. 29, p. 245.

[7]) Hic principio vitali non modo sensibilitatem, sed quamdam conscientiam suarum operationum concedit; *Op. cit.*, ibid.

[8]) *Prècis d' anthrop., Notions prèlim.*, § 4, n. 106, p. 32, Louvain 1843.

[9]) Hic vestigia Arhensii fere premit in *Op. cit.*, ibid.

qui primus fuit in hac postrema aetate instaurator *trichotomiae*, seu vitalismi, asseruit se de natura principii vitalis nihil habere, quod liquet [1], eiusque asseclae in Schola Monspessulanensi, post multas tergiversationes, eo tandem pervenere, ut dubitationem ducis sui probarent [2]. Maine de Biran [3], et Jouffroy [4], aliique Philosophi Parisienses de natura principii vitalis, cuius existentiam vehementer propugnarunt, nihil asseruerunt, et Malgaigne in *Academia Medica* hanc quaestionem ad ontologiam, et theologiam amandavit [5].

154. Iam principio sibi, ni fallimur, non cohaerent, qui, dum existentiam principii vitalis in homine propugnant, eius naturam sese ignorare profitentur. Namque ipsi principium vitale in homine esse pro certo habent, quia in eo observare sibi videntur phaenomena, quae nec ab anima rationali, nec a corpore promanare possunt. At vero, si in homine phaenomena admittunt, quae nonnisi principium vitale, ab anima rationali, perinde ac a corpore distinctum, producere potest, natura huius principii latere eos non debet; nam, cum inter causam, et effectum proportio existere debeat, cognitis effectibus, natura causae, quae illos producit, facile explorari potest. Praeterea Physiologi, et Philosophi, queiscum hic disputamus, non modo rationes exhibent, ex quibus ad principium vitale in homine admittendum adducti sunt, sed etiam exponunt, quid principium vitale animae rationali, corporique praestet, ut unum cum ipsis hominem constituat. Atqui nemo non videt ipsos non posse haec omnia decernere, nisi quid sit principium vitale, cognoscant. Nihil igitur sibi cohaerent ii, qui principium vitale in homine admittunt, nec tamen eius naturam cognoscere profitentur.

155. Neque hanc rem expedire facile possunt autii, qui principium vitae in homine esse materiale, aut ii, qui illud esse immateriale volunt. Namque ii, qui principium vitale veluti corporeum habent, ceteris omissis, in duos scopulos incidunt. Primus est, quod, cum materia sit vitae expers, ipsa vitam corpori in homine largiri nequit. Alter est, quod asserunt principium vitale, et animam rationalem per

---

[1]) Vid. *Op. cit.*, *Discours prélim.*, c. 3, quod inscribitur, *Considèrations sceptiques sur la nature du principe vital de l'homme*, vol. I, p. 82 sqq, et not. 2, ed. cit.

[2]) Lordat principium vitae primo veluti immateriale habuit (*Rappel des principes doctrinaux*, p. 514, ed. cit.); deinde ab obiectis p. Venturae pressus se naturam eius ignorare ingenue fassus est (*Rèponses à des object.*, p. 28, et 42, ed. cit.). Jaumes eius discipulus (vid. *Montpellier médical*, Juill. 1860) in eadem haesitatione versatus est. Lemoine (*Op. cit.*, c. 9, p. 171) sperat aliquando fore, ut natura principii vitalis detegatur.

[3]) Vid. Naville, *Oeuvr. inèdit. de Maine de Biran*, Introd., t. I, ed. cit.

[4]) *De la legit.* etc. p. 178, ed. cit.

[5]) *Bullet. de l'Acad. de mèdec.*, 24 Juill. 1860.

mutuam sui in sese actionem ita consociari, ut unum hominem efficiant; hoc autem haud possibile est; quia, praeterquam quod ex duarum rerum actione unitas vera, nempe substantialis effici nequit [1], corporeum non potest quidquam in incorporeum agere [2]. Iis vero, qui pro immaterialitate principii vitalis stant, admittere coguntur, dissoluto corpore, principium vitale manere, ipsumque non esse corruptioni obnoxium. Et sane, anima belluina, quamvis non sit aliquid corporeum, tamen una cum corpore interit, quia ipsa est principium intrinsecum, seu forma substantialis, quae virtutem corporis, quod informat, non excedit. At, si cum Vitalistis dicatur principium vitale esse diversum a principio, quo corpus hominis, vel cuiuslibet animalis in specie corporis constituitur, consequens est corpus hominis, vel cuiusque animalis posse dissolvi, quin principium vitale dissolvatur, immo non posse principium vitale cum dissolutione corporis dissolvi, quia *esse* unius ab *esse* alterius non pendet, atque illud operationes habet, quae huic, prout corpus est, non conveniunt.

ARTICVLVS QVINTVS

Quaestiones de modo, quo anima est principium operationum vitalium, resolvuntur

156. Quandoquidem vidimus animam rationalem esse unicum principium omnium actionum vitalium hominis, investigemus necesse est, utrum, necne homo operationes vitales corporis ratione producat, illarumque conscientia perfruatur, propterea quod fuere, uti vidimus, Animistae, qui animam rationalem ratione producere tum organismum corporis, tum actiones vitales illius opinati sunt.

157. Origo huius opinionis e philosophiae cartesianae placitis repetenda est. Nam Cartesius, uti ante vidimus [3], cum statuisset omnem actionem animae esse cogitationem, inde confecit animam non esse causam eorum, quae in corpore fiunt [4], quia actiones corporis non sunt cogitationes [5]. Vitalistae ex hoc pronuntiato Cartesii facile confecere hoc argumentum: Anima non potest esse causa eorum, quorum conscia non est, quia omnis actio animae est cogitatio, et omnis cogitatio vi reflexiva pollet. Atqui exploratum cuique est animam non esse consciam operationum vitalium corporis. Ergo anima non est principium, quo homo operationes vitae exerit.

158. Iam Animistae, ut huic difficultati obviam irent, plures vias iniverunt. Perraultius, et Sthalius, admisso pronuntiato Cartesii,

---

1) Vid. p. 35.
2) Vid. ibid., et p. 8.
3) P. 5, not. 3.
4) *Traitè des passions*, a. 4, *Oeuvr.* t. I, p. 344, et 345, ed. Garn.
5) Vid. p. 66.

quod in argumentatione Vitalistarum est principium universale, seu *maior*, negarunt *factum*, quod *minor* statuit, Scaligerique vestigiis insistentes animam per rationem, et voluntatem non solum cunctas operationes vitales corporis, sed ipsum corpus condere, eiusque organa diversis suis usibus aptare contenderunt [1]. Scaligerus docuerat animam corpus regere « sine ratiocinatione quidem, id est, sine deductione argumentorum, sine ratione non [2] ». Perraultius non admisit peculiarem facultatem intelligendi, qua anima operationes vitales corporis exerit, sed sensit cognitionem operationum vitalium, quae in ipsa anima fiunt, a cognitione rerum exteriorum differre, quod haec est clara, et distincta, illa autem obscura, et confusa [3]. Sthalius vero, uti ante innuimus [4], distinctionem Scaligeri inter *ratiocinationem*, et *rationem* instaurans docuit facultatem, qua anima operationes vitales producit, et cognoscit, non esse λογισμόν, seu *rationem deductivam*, qua anima ab una veritate in aliam discurrit, sed λογόν, seu *rationem intuitivam*, qua anima res simplices, et instantaneas extra motum, et spatium positas in seipsis cognoscit [5]. Perraultius, et Sthalius rationem quoque reddere conati sunt, cur anima, dum operationes vitales corporis ratione producit, harum conscientia destituatur. Perraultius existimavit id ex *habitudine* enasci; haec enim efficit, ut operationes vitales, quae initio intelligentia, et voluntate fiunt, veluti in instinctus transmutentur [6]. Sthalius vero ad ipsam naturam τοῦ λογοῦ, nempe *rationis* intuitivae confugit; siquidem contendit animam, dum operationes vitales exercet, ipsarum consciam esse, sed hasce operationes, cum, perinde ac reliquae τοῦ λογοῦ, extra motum, et spatium versentur, nullamque figuram habeant, sub phantasiam non cadere, indeque fieri, ut earum oblivio mentem facile capiat [7].

159. Alii Animistae omnino negant animam, prout est rationalis, seu prout ratione operatur, esse causam sui organismi, et operationum organicarum, docentque ipsam ex instinctu, non vero ratione organismum sui corporis construere, operationesque producere, quae per organa fiunt. At vero pertendunt animam rationalem, etsi operationes vitales ratione non exerat, harum tamen consciam esse ope sensus interioris, quem *sensum vitae* vocant. Bouillierus, qui hanc sententiam mordicus tuetur, duo contra Maine de Biran, aliosque

---

[1]) Cf p. 68.

[2]) *Op. cit.*, ibid.

[3]) *Op. cit.*, *Des sens exterieurs*, vol. IV, p. 31, ed. cit.

[4]) P. 68, not. 7.

[5]) *De scopo, et fine corporis*, p. 238; *Theor. med. ver.*, *Physiol.* sect. VI, *De motu locali*; *Negot. otios.*, p. 205, ed. cit.

[6]) *Op. cit.*, *Traitè du toucher*, vol. IV, p. 104, ed. cit.

[7]) *Disquisitio de mechanismi et organismi vera diversitate*, § 90, ed. cit.

nuperos demonstrare conatur. Primo enim statuit, etiamsi concedatur animam non esse consciam operationum vitalium, inde concludendum non esse animam ipsas haud percipere [1], tum quod ob multitudinem sunt confusae, tum quod per habitudinem ex continua repetitione productam debiliores in dies evadunt, tum quod, cum ex instinctu fiant, attentionem mentis fere effugiunt [2]. Secundo, animam conscientia operationum vitalium corporis haud destitui docuit, propterea quod ipsa sensu interiori pollet, quo non modo corpus suum, operationesque vitales eius apprehendit, sed etiam se esse harum operationum causam cognoscit. Hunc autem sensum interiorem vitae putat esse valde debilem, et confusum, cum corpus in aequabili statu versatur, sed, cum corpus ob aliquam causam turbatur, vividum, distinctumque effici [3]. Advertendum est Bouillierum hanc doctrinam de sensu interiori vitae a Peisseo [4], Lemoineo [5], aliisque Vitalistis mutuatum esse, atque ab his solum dissentire, quod Vitalistae tribuunt sensum vitae principio vitali ab anima rationali, perinde ac a corpore, diverso, ipse autem animae rationali, quam esse unicum principium universae vitae hominis censet.

160. Sed aliter, ac recentes Animistae, de hac re s. Thomas, et reliqui Scholastici sensere. Quorum sententia cum nobis probetur, ipsam hic exponendam, et propugnandam suscipimus.

161. Quod ut facile assequamur, praemonendum est operationes vitales hominis non esse rationales, sed naturales, hoc est, similes operationibus naturae, seu rerum omnis cognitionis expertium, quae nomine *naturae* designantur. Namque operationes, quas anima in corpore edit, consentaneae esse debent naturae τοῦ *esse*, quod ipsa anima corpori largitur. Ast anima corpori non largitur *esse* suum, prout est rationalis, sed *esse formae inferioris*, nempe naturae vegetantis, quam, ut inferius dicemus, in se continet. Ergo operationes

---

[1]) Leibnitius huius fuit sententiae, quippe qui ad Sthalium scripsit: « Eodem modo statuo ab anima percipi quidquid fit in corpore, etsi ob assiduitatem, tenoremque aequabilem non advertitur »; *Animadversiones contra theorias aliquas Theoriae medicae verae Cl. Sthalii*, Animad. V, *Opp.* t. II, Pars II, p. 137, ed. Dutens, Genevae 1768.

[2]) *Op. cit.*, c. 22, p. 341 sqq.

[3]) *Ibid.*, c. 23, p. 360 sqq. Bouillierus non immerito advertit hodiernos Phisiologos fere in eo consentire, quod quemdam sensum confusum vitae in homine admittunt. Cf *ibid.*, p. 365-373.

[4]) Peisse, *Rapport du physique et du moral*, in Ephem. *Liberté de penser*, 15 Mai 1848.

[5]) Lemoine, *Apologie des sens, par un Spiritualiste*, in Ephem. *Revue Européenne*, 15 Nov. 1859. Huius theoriam magna ex parte nuperrime probavit Levèque, *Études de philosophie grecque et latine*, Étud. 1^e^, n. 2, p. 30 sqq, Paris 1864.

vitales, quas anima in corpore exercet, debent esse, quales sunt operationes vegetabilium, nempe naturales [1]. Hoc certe sibi voluit s. Basilius, cum dixit animam corpori vitam impertiri *suapte natura*, non vero *voluntate* [2], idemque post eum Guiliel. Alvernus, Episcopus Parisiensis, cum statuit *influentiam*, seu *redundantiam* vitae, quae fit ab anima in corpus, non esse *voluntariam* [3].

162. Ex his nullo negotio intelligitur in primis animam non esse, quemadmodum Perraultio, et Sthalio visum fuit, causam organismi sui corporis, operationumque vitalium ratione, hoc est, prout est rationalis. Nam, quoniam anima non largitur corpori *esse rationale*, sed quoddam *esse naturale*, cuiusmodi est vegetativum, et τῷ *esse* naturali repugnat cogitatio, inde patet animam nec ratione organismum corporis efficere, nec ratione edere operationes, quas per organa vitae corporeae exercet [4]. Quapropter, etsi anima, quae informat corpus, sit secundum essentiam suam rationalis; tamen operationes, quas in corpore producit, non sunt rationales, quia ipsa vim suam intelligendi cum corpore non communicat [5].

163. Perraultius et Sthalius ad suam theoriam evincendam argumentati sunt fere hoc modo: Organismus, quem anima in corpore producit, eiusmodi est, ut cuiuslibet organi sit quidam specialis finis, atque inter fines speciales omnium organorum mirabilis ordo existat.

---

[1]) Audi s. Thomam: « . . . cum anima animali det non solum id quod est proprium sibi, sed etiam id, quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet; sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde . . . operationes animae distinguuntur in animales, et naturales, ut illae dicantur animales, quae sunt ab anima, secundum id, quod est proprium sibi, naturales autem, quae sunt ab anima, secundum quod facit effectum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod . . . aliqua pars corporis animati, in qua primo invenitur motus, qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 9 ad 6. Alias eiusdem rei rationes videsis apud eumdem, I, q. LXXVIII, a. 2 ad 1, et *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXVI, a. 3 ad 5.

[2]) Vid. loc. cit. p. 64, not. 1.

[3]) « . . . influentia vitae suae, et redundantia, quae est ab anima humana in corpus, quod vivificat, non est ei voluntaria »; *De Anima*, c. V, Pars XXV, *Opp.*, t. II, p. 152, Parisiis 1674. Omittimus alia loca eiusdem Doctoris, quia ea iam excripsit Javary in opusc., *Guilielmi Alverni Episc. Paris. psychologica doctrina*, Aureliae 1851.

[4]) « Si aliqua, ait s. Thomas, substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit, in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud »; *De spirit. creat.*, a. 5 c.

[5]) « Licet, idem Aquinas scribit, anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem »; *De Anim.*, a. 9 ad 11. Cf I, q. LXXVII, a. 1 ad 3.

Atqui nullus finis, nullusque ordo inter fines sine intelligentia existere queunt. Ergo anima organismum sui corporis nonnisi ratione producere potest.

164. Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*: sine intelligentia causae vel *proximae*, et *immediatae*, vel *remotae*, et *mediatae*, *conc. min.*; sine intelligentia unius causae *proximae*, et *immediatae*, *neg. min. Neg. conseq.* Ratio distinctionis, quae argumentationem Perraultii, et Sthalii interimit, ex dictis in *Cosmologia* facile perspicitur. Re vera causae naturales, ut in *Cosmologia* [1] vidimus, quidquid operantur, ob aliquem finem operantur; sed, cum expertes omnis cognitionis sint, non cognoscunt fines, quorum gratia operantur, sed fines assequuntur, quos Deus ipsis praefixit, atque ordinem inter se efficiunt, quem Deus voluit. Atqui anima rationalis organismum producit [2], non prout est rationalis, sed prout est causa naturalis, nempe prout ex instinctu naturae operatur. Ergo ipsa organismum corporis producere potest, quin fines, rationesque singulorum organorum sibi praefigat. Adde his, futile, absurdumque esse decretum philosophiae cartesianae, quod Perraultium, et Sthalium ad rationem in operationibus vitalibus immiscendam permovit. Ipsi enim, cum sentirent, secundum Cartesium, omnes operationes animae esse cogitationes, inde deduxerunt operationes vitales non posse animae tribui, nisi ipsae esse cogitationes, seu cum ratione fieri dicantur; quare, si anima est causa suarum operationum vitalium, has ipsa cum ratione producere dicenda est. At nomen cogitationis quoad latissime sumatur, non alias operationes animae, aiente s. Thoma, significare potest, quam quae circa cognitionem versantur [3], atque ipse Cartesius non alia ex causa docuit omnes operationes animae esse cogitationes, quam quod ad animam nonnisi operationes cognoscendi pertinere sentiebat. Iamvero operationes vitales hominis, ut modo vidimus, ad cognitionem nullo modo spectant. Ergo ab allato decreto cartesianae philosophiae fluit illud, quod ipse Cartesius, recentesque Vitalistae docuere, animam non esse causam operationum vitalium corporis, non vero illud, quod Perraultius, et Sthalius voluere, animam operationes vitales edere

---

1) Cap. V, art. 3, p. 383 vol. II.

2) Quomodo anima sui corporis causa efficiens sit, mox explicabitur.

3) Cogitatio, si stricte sumatur, non aliam, s. Augustino monente, cognitionem, nisi intellectivam significat; verum, ut s. Thomas advertit, sumi quoque late potest ad quamlibet cognitionem, nempe cum quae ad intellectum, tum quae ad sensum pertinet. En pauca verba Aquinatis « . . . sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque producentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis, secundum Aug. XIV *De Trin.*, c. 7, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus »; $2^a\ 2^{ae}$, q. 180, a. 3 ad 1.

ratione, hoc est, prout est rationalis. Quamobrem animismus componi nequit cum dogmate cartesiano, quod cunctas operationes animae esse cogitationes statuit, proindeque aut negandum est omnes operationes animae esse cogitationes, aut vitalismus admittendus est.

165. Secundo, ex praemonitis conficitur quoque contra Bouillierum, aliosque recentes animam conscientia proprie sumta suarum operationum vitalium haud frui. Etenim in confesso apud omnes est non aliarum operationum conscientiam homini esse posse, quam quae vel per se sunt cognoscitivae, vel a cognitione proficiscuntur, quia anima tum conscia alicuius rei esse dicitur, cum ipsam cognoscere cognoscit. Atqui operationes vitales neutrius generis sunt, quia ipsae, uti ostensum est, similes sunt operationibus naturae, nempe rerum, quae omni cognitione destituuntur [1]. Ergo anima humana conscientiam proprie dictam operationum vitalium habere nequit. Idem confirmare lubet hoc altero argumento: Si anima operationes vitales in se cognosceret, id vel per sensum communem, vel per intellectum assequi deberet, quia non plures his duabus viis, ut vidimus, homini ad se, suasque operationes cognoscendas suppetunt. Atqui homo nec per sensum communem, nec per intellectum operationes vitales in se cognoscere potest, quippe quod operationes vitales, cum ex instinctu naturae fiant, non sunt obiectum sensus, aut intellectus. Ergo rursus patet operationes vitales non esse eiusmodi, ut anima illarum conscientia gaudere possit.

166. Tertio, apparet absurda esse momenta, quorum ope Perraultius, et Sthalius explicare conati sunt, cur anima, etsi operationes vitales ratione producat, harum tamen conscientia destituatur. Quod ad Perraultium attinet, falsum est habitudinem in causa esse, cur anima operationum vitalium non sit conscia. Et sane, habitudo, quemadmodum in *Dynamilogia* diximus, efficit quidem, ut operationes aequali, et constanti ratione fiant, sed efficere nequit, ut ipsae naturam suam mutent. Ast habitudo, secundum Perraultium, naturam operationum vitalium mutat, quia operationes, quae ratione, et voluntate fiunt, in instinctus convertit, cum actiones rationales, et voluntariae ab instinctivis natura differant. Caeterum ex iis, quae tum in *Dynamil.*, tum paulo ante statuimus, perspicitur habitudinem

---

[1]) « Ad huiusmodi actiones, s. Thomas inquit, non requiritur intentio » (*Qq. dispp., De Verit.*, q. XIII, a. 4 c.). Hinc idem sanctus Doctor docuit in homine, praeter appetitum rationalem, et appetitum sensitivum, inveniri quoque appetitum naturalem, quia vis appetitiva animae humanae non in intellectu, et in sensu tantum sistit, sed ad facultatem quoque vegetandi porrigitur. « Est, ait, in homine. . . appetitus. . . naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva, et expulsiva, et retentiva »; *Quodlib.* IV, a. 21 c.

operationibus vitalibus non posse convenire; siquidem in *Dynamil.* [1] ostendimus habitudinem esse propriam facultatum intelligendi, et paulo ante vidimus operationes vitales hominis esse omnis cognitionis expertes [2]. Ratio autem, quam Sthalius adduxit, si quidquam valeret, animam ne intellectionum quidem suarum conscientiam habere posse demonstraret, quia actiones intellectivae, cum circa res a conditionibus materiae seiunctas versentur, extra motum, et spatium sunt, nullamque figuram admittunt.

167. Illud postremo loco omissum nolumus, si pronuntiatum Cartesii, quod non modo Vitalistas, sed etiam aliquos Animistas decepit, parumper admittatur, non paucas operationes intellectivas negandas animae esse, quia sunt non paucae operationes, quas intellectus non voluntate, sed suapte natura, et sponte edit. Enimvero, quandoquidem inter quamlibet facultatem animae, eiusque obiectum necessaria relatio existit, consequitur naturales esse oportere cuilibet facultati illas operationes, quibus ipsa ad obiectum sibi proprium spectat, quippe quod hae naturam eius necessario, et immediate consequuntur. Ita, quemadmodum ex iis, quae in *Dynamilogia* diximus, perspicitur, intellectui naturalis est actio, qua intellectus agens phantasmata illuminat, atque ab eis species intelligibiles abstrahit, naturalisque actio, qua intellectus possibilis specie intelligibili informatus apprehendit essentiam, quam species repraesentat; item naturalis est animae actio, qua voluntas ad bonum universale fertur.

168. Anima, quamvis operationes vitales sui corporis non producat ratione, ideoque harum proprie dicta conscientia haud fruatur; tamen ipsas quodammodo cognoscere debet, propterea quod secundum essentiam suam capax est cognitionis. Re vera, quisquis animum suum vel parumper excusserit, haud aegre assentietur s. Thomae asserenti, atque inculcanti animam nostram experimentalem cognitionem sui, suarúmque operationum habere. « Unusquisque, inquit, in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse [3] ». Iam inter operationes, quarum cognitionem anima in se ipsa assequitur, idem Aquinas operationes vitales manifeste numeravit, idque sapienter praestitit, quia, cum anima sit principium operationum vitae, non potest, quin per ipsas cognoscat se vivere, proin-

---

[1]) C. VI, art. 2, p. 435-436 vol. I.

[2]) Ad rem s. Thomas: « Vires nutritivae partis non sunt notae obedire imperio rationis; et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis et ideo in esse possunt aliqui habitus. Nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in I *Ethic.*, c. ult., dicitur »; 1^a 2^{ae}, q. L, a. 3 ad 1.

[3]) *Qq. dispp., De Verit.*, q. X, a. 8 ad 8.

deque esse causam omnium operationum, quas prout vivens est, exerit. En brevem locum sancti Doctoris: « Illa, quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae [1] ».

169. At, si indubium, manifestumque est animam nostram quadam experimentali, cognitione suarum operationum gaudere, haud facile est definire, quomodo huiusmodi cognitio ab ea adquiratur, et quousque se porrigat. Ad solutionem huius subdifficilis quaestionis, quam recentes Scholastici, quantum scimus, neglexere, nonnulla loca s. Thomae plana via nos ducunt. Quae ut probe intelligantur, praemonendum censemus, modum, quo anima operationes suas vitales cognoscit, ex modo, quo ipsa corpus suum cognoscit, investigandum esse. Nam, cum operationes vitales, eodem sancto Doctore monente, homini insint ratione corporis [2], liquet, perspecta ratione, qua anima corpus suum sentit, facile posse etiam perspici, quomodo anima operationes edat, quae ex parte corporis ei conveniunt.

170. Principio certum nobis videtur animam cognitionem habitualem suarum operationum vitalium ex eo assequi, quod corpori suo perenniter adest. Et sane, dubitari non potest, quin anima cognitionem habitualem corporis sui habeat, quia, cum ipsa sibi perenniter praesens sit, ad seipsam cognoscendam *habilis* est [3]. Iamvero anima, ad se ipsam cognoscendam non aliter comparatur, quam qualis in se est; nempe quatenus cuidam corpori copulatur, cum quo commune *esse* habet; ergo anima se ipsam corpori copulatam *habitualiter* cognoscit; ac proinde animam cognitione habituali sui corporis frui concludendum est. Haec habitualis cognitio per sensum tactus passivi, quo anima pollet, clarius explicatur. Nam, cum tactus passivus per totum corpus diffundatur [4], anima per ipsum cognoscere debet omnia principia, ex quibus corpus componitur. Atqui tactus passivus sine ullis immutationibus nunquam existit [5]. Ergo ani-

---

[1]) 1ª 2ae, q. CXII, a. 5 ad 1.

[2]) Huius rei rationem discito a s. Thoma: « Dicendum, quod eorum, quae sunt coniuncti, quaedam insunt toti ratione animae, ut sentire, et huiusmodi; et haec attribuuntur animae eo modo loquendi, quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi. Quaedam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire, et huiusmodi; et haec attribuuntur corpori, et non animae »; *In lib. III Sent.*, Dist. XV, *Expos. text.*

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 323.

[4]) Vid. vol. I, *Dynam.*, c. II, p. 239, not. 2.

[5]) « Tactus, sanctus Doctor ait, est cognoscitivus eorum, ex quibus necesse est componi corpus animalis. . . ; unde impossibile est, quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis »; *Qq. dispp.*, *De Anim.*,

ma per tactum passivum ad corpus perenniter cognoscendum habilis est.

171. Iam anima ex his ipsis causis, propter quas corpus suum habitualiter cognoscit, quamdam cognitionem habitualem suarum operationum vitalium habere nobis videtur. Enimvero, 1° quandoquidem anima ex eo quod corpori suo perenniter praesens est, perennem, seu habitualem cognitionem eius habet, necesse est, ut ipsa ex eo etiam, quod perenniter sibi praesens est, perenni seu habituali cognitione fruatur operationum, quas per organa corporis exercet. 2° Cum anima corpus suum per tactum passivum habitualiter sentiat, habitualiter sentire quoque debet quidquid corpus perenniter immutat. Atqui operationes vitales corpus, quamdiu anima cum ipso coniungitur, habitualiter immutant, quia corpus, statim ac cunctae operationes vitales in eo cessant, fit *cadaver*, seu corpus mortuum. Ergo anima operationes suas vitales per tactum passivum habitualiter sentire debet.

172. Praeterea, anima per tactum passivum operationes vitales *actu*, ni fallimur, etiam cognoscit. Anima enim procul dubio corpus suum *actu* cognoscit, quoties sive res exteriores, sive affectiones interiores corporis tactum passivum immutant. Atqui, si anima corpus suum per tactum passivum *actu* cognoscit, operationes vitales per eumdem tactum quoque cognoscere debet; siquidem fieri nequit, ut anima, dum corpus suum *actu* cognoscit, non cognoscat *actu* operationes, a quibus ipse tactus immutatur. Ergo anima quemdam actualem sensum suarum operationum vitalium per tactum passivum *actu* habet.

173. Nemini autem negotium facessat, quod anima non cognoscit modum, seu actus illos speciales, quibus singulas operationes vitae exercet. Namque ad cognoscendam existentiam alicuius operationis necesse non est, uti alibi vidimus, cognoscere, quomodo illa operatio fit, quia cognitio existentiae alicuius rei, cum sit *directa*, non solum intellectui, sed etiam sensui convenit, sed cognitio modi, quo fit, cum sit *reflexa*, propria intellectus est. Qua de re nihil repugnat animam habere quamdam cognitionem cuiusdam operationis vitalis, puta nutritionis, quin cognoscat speciales actus, quibus nutritio perficitur.

174. Cum anima per tactum passivum quamdam cognitionem suarum operationum vitalium assequatur, Peisseus, aliique post eum pe-

---

a. 8 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXVI, a. 3 c., et 2^a 2^{ae}, q. CXLI, a. 5 ad 1. Secundum hanc theoriam alibi dixit hominem per tactum habere cognitionem experimentalem cuiuslibet vitii, quo corpus laeditur: « Experimentalis perceptio laesionis ad sensum tactus pertinet »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXVI, a. 9 c.

culiarem facultatem sentiendi a quinque sensibus diversam sub *sensus vitae* nomine perperam confinxerunt; quia non est admittenda, uti in *Dynamilogia* ostendimus, specialis facultas pro operationibus, quae ad aliquam facultatem iam compertam revocantur [1]. Re vera, si anima per sensum vitae operationes vitales corporis cognoscit, sensus vitae debet animae inesse, prout haec est cognoscens. Atqui si sensus vitae inest animae, prout haec est cognoscens, ipse non potest esse facultas diversa a facultatibus cognoscendi, quas in *Dynamilogia* enumeravimus, sed ad aliquam illarum revocandus est. Ergo sensus vitae, veluti specialis facultas ad operationum vitalium cognitionem assequendam necessaria, admittendus non est.

ARTICVLVS SEXTVS

Argumenta directa Vitalistarum contra unitatem formae substantialis, seu principii vitalis in homine solvuntur

175. Postquam demonstravimus animam rationalem esse unicam formam substantialem hominis, proindeque ipsam esse in homine principium non modo intelligendi, sed etiam sentiendi et vegetandi, necesse est, ut argumenta adversariorum, quemadmodum initio nobis proposuimus, accurate solvamus. Quo in opere hunc ordinem adhibendum nobis esse arbitramur, ut primum proponamus argumenta *directa*, hoc est, ea, quae Vitalistae ab ipsis principiis animismi petunt, deinde argumenta *indirecta*, hoc est, ea, quibus animismum veluti ad absurdas conclusiones ducentem traducunt.

176. Obii. 1° post Ockamum [2] Gassendus [3], ceterique osores animismi: Unum, idemque principium effectus naturae omnino diversae producere nequit. Atqui operationes vegetativae, sensitivae, atque intellectivae ab se natura differunt. Ergo haud possibile est unum in homine esse principium, quod operationes vegetativas, sensitivas, atque intellectivas producit [4].

177. Resp. *Dist. mai.* Si non habeat plures potentias operandi, sed operetur *per se*, seu *immediate*, *conc. mai.*; secus, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Ad huius rei intelligentiam mente recolendum est cum s. Thoma, 1° in qualibet actione duo spectanda esse, nempe subiectum, quod effectum producit, et vim, seu virtutem, qua subiectum produ-

---

[1]) C. I, art. 3, p. 233-34.

[2]) *Quodl.* cit., ibid.

[3]) *Op. cit.*, ibid.

[4]) Jouffroy inter Vitalistas hoc argumentum esse futile fassus est, quia unam, eamdemque rem diversos effectus producere posse scite vidit »; Cf *Mèm.* cit. p. 187.

cit effectum [1]; 2° subiectum esse principium *remotum*, et virtutem esse principium *proximum* [2]. Iam si suppositum unica vi, seu virtute operandi pollet, nonnisi unius naturae effectus producere potest; sed si plures vires, seu facultates operandi habet, nihil prohibet, quin effectus diversae naturae producat. Ratio huius discriminis in eo posita est, quod species, seu natura cuiusque rei a causis eius proximis, non vero remotis derivatur [3]. Quapropter, si suppositum plures, diversasque facultates operandi habet, potest producere effectus diversae naturae, quia diversae facultates, per quas effectus suos producit, sunt diversa principia proxima operationum; at si suppositum unica virtute operandi gaudet, effectus diversae naturae producere nequit, quia unicum est principium proximum, quo omnes effectus suos producit [4].

178. Iam ex his nullo negotio intelligitur animam humanam, quemadmodum Albertus M. advertit, a causis naturalibus in eo potissimum discriminari, quod istae, cum unica vi operandi polleant, nonnisi eiusdem naturae effectus producere valeant, illa autem, cum plures facultates operandi habeat, effectus diversae naturae producit [5]. Enimvero anima, cum sit forma, *capacitatem materiae*, quam infor-

---

[1]) « In qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem, qua agit »; I, q. XXXVI, a. 3 ad 1.

[2]) Vid. *Dynam.*, c. I, art. 1, p. 226 sq vol. I.

[3]) « . . . res non habet speciem, neque denominationem, nisi a causis proximis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 1 ad 2. Et alibi: « Effectus sequitur conditionem causae proximae »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, q. II, a. 2 ad 2.

[4]) En effata ontologica, quibus haec theoria innititur. « Impossibile est, ait Albertus M., una essentia, et eadem potentia plura facere, quia scimus, quia idem eodem modo se habens non facit per se diversa »; *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15. Verum « nihil prohibet, inquit s. Thomas, idem secundum diversa esse causam contrariorum »; 1ª 2ae, q. XXXII, a. 3 ad 2. Advertendum vero est unica virtute, seu facultate operandi posse produci effectus diversae naturae, qui ad unicum obiectum formale eius revocantur. « Contingit, Aquinas scribit, quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit, et coagulat, et mollificat, et indurat, et comburit, et denigrat. Et homo per virtutem rationis adquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 1 ad 1.

[5]) En verba B. Doctoris: « . . . in hoc solo differt anima ab alia forma naturali, quod ipsa una in se existens per diversas potentias agit diversa in eo, cuius est perfectio. . . Ceterae autem formae naturales essentialiter, et per se non faciunt, nisi unum »; *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15 cit. Quem secutus s. Thomas ait: « Impossibile est, ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium, et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 10.

mat, supergrediens, non habet solum vires, quae ab ea in corpus effluunt, proindeque facultates, quas cum corpore exercet, sed etiam vires, quae in ipsa manent, atque idcirco facultates, quas sine organis corporis exercet [1]. Iam quoniam facultates vegetandi, et sentiendi, quas anima cum corpore exercet, natura differunt a facultatibus intelligendi, quas exercet sine organis corporeis; naturae animae non modo non repugnat, sed convenit esse principium diversarum operationum, quia diversae facultates sunt principia diversarum operationum.

179. Nec quemquam movere debet, quod ab una, eademque anima facultates diversae, immo oppositae dimanent. Namque hae sibi invicem non opponuntur eo modo, ut una alteram excludat, sed eo modo, quo una est altera perfectior. Atqui nihil prohibet, quin ea, quae posteriori modo sibi opponuntur, ab eodem subiecto promanent, quippe quod minus perfecta a magis perfectis originem ducunt [2]. Ergo nihil prohibet, quin ab una, eademque anima promanent diversae facultates [3].

180. Obii. 2° Post Platonem [4], Galenum [5], et Ockamum [6] omnes recentes Vitalistae: « Nihil sibi potest adversari [7] ». Atqui in homine appetitus rationales cum appetitibus sensitivis pugnant. Ergo in homine non est admittendum unum principium operationum, sed duplex, sive, ut Buffonus ait, *duplex homo* [8].

---

[1]) Audiamus s. Thomam: « . . . ab anima humana, in quantum unitur corpori, effluunt vires affixae organis; in quantum excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 17. Atque *ibid.* (a. 2 c.): « Cum anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis; quantum ad hoc, in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia. . . ; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes, et vires, in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae, et sensitivae ».

[2]) Puta, quamvis pentagonum, quadratum, et triangulus sint figurae diversae, tamen pentagono quadratum, et triangulus continentur, ab eoque quadratum, et triangulus per quadratum promanant, quia pentagonum est figura perfectior quadrato, et triangulo, et quadratum perfectius triangulo.

[3]) « . . . potentiae animae, Aquinas ait, opponuntur ad invicem oppositione perfecti, et imperfecti; sicut etiam species numerorum, et figurarum. Haec oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt »; I, q. LXXVII, a. 7 ad 3.

[4]) *De republ.*, lib. IV.

[5]) *De decret. Hipp.*, etc., lib. V, c. 7.

[6]) *Quodlib. cit.*, ibid.

[7]) *Op. cit.*, ibid.

[8]) De hac obiectione Vitalistarum videsis Guilielmum Alvernum, *Op. cit.*, c. IV, pars I, p. 104, et 105.

181. Resp. *Dist. mai.* Nihil sibi adversari potest *secundum idem, conc. mai., secundum diversa, neg. mai.; conc., et neg. min. sub eadem dist. Neg. cons.* Pugna, quae inter actus appetitus sensitivi, ac intellectivi in homine quandoque existit, non solum non opponitur animismo, sed huic favet. Primo, ipsam animismo non opponi probatur hoc modo: « Opposita, s. Thomas scribit, praedicari de eodem secundum idem est impossibile : sed secundum diversa nihil prohibet [1] », quippe quod ratio verae oppositionis, ut diximus [2], expostulat, ut non solum idem de eodem, sed etiam secundum idem praedicetur. Iamvero actus appetitus rationalis, et actus appetitus sensitivi sibi non opponuntur *secundum idem*, sed *secundum diversa*, hoc est, secundum diversos modos, quibus obiectum apprehendimus. Namque experientia compertum cuique est actus appetitus sensitivi cum actibus appetitus rationalis pugnare, quoties aut sensus apprehendit veluti delectabile illud, quod ratio vetat, vel apprehendit, veluti triste, illud, quod ratio praecipit [3]. Nihil igitur impedit, quominus appetitus sensitivus, et rationalis eidem subiecto inhaereant, eorumque actus eidem subiecto, nempe animae, tribuantur.

182. Accedit, quod haec ipsa oppositio, quam inter actus appetitus sensitivi, et actus appetitus rationalis existere diximus, non est substantialis, sed mere accidentalis. Et sane, actus appetitus sensitivi, cum ordinem ad actus appetitus rationalis, seu voluntatis natura sua habeant, non solum, ut in *Dynamilogia* vidimus, rationi subduntur, sed etiam libertatis voluntatis quodammodo participes sunt. Verum nobis in memoria revocandum est diversos actus animae, quemadmodum in eadem *Dynamilogia* diximus, sibi impedimento interdum esse, idque maxime evenire, quoties actus unius potentiae sunt vehementiores, quam esse solent; « ita quod, aiente s. Thoma, cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur [4] ». Hinc mirum non est actus appetitus sensitivi adversari actibus appetitus rationalis, quoties ipsi sunt adeo vehementes, ut in ipso appetitu non sistant, sed rationem ad se trahere conentur [5]. Iam, quandoquidem accidens actus humani est esse magis, minusve intensum, oppositio, quae ob hanc causam inter ipsos exurgit, merum accidens est.

183. Secundo, pugna inter actus appetitus sensitivi, atque actus appetitus rationalis animismo favet, quia ipsa existere non posset, nisi uterque appetitus eidem subiecto inesset. Re vera, cum appetitus

---

1) III, q. XVI, a. 4 ad 1.

2) Vol. I, *Log.* p. I, c. II, art. 5, p. 89-90.

3) I, q. LXXXI, a. 3 ad 2.

4) III, q. XV, a. 9 ad 3.

5) « In nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem »; *Ibid.*, a. 4 c.

sensitivus in homine contra rationem insurgit, homo sive secundum ipsum, sive contra ipsum agat, unum actum humanum exerit, qui « principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione [1] », isque actus dicitur virtuosus, si fit secundum rationem, et vitiosus, si fit contra rationem. Atqui non posset unus actus humanus ex utroque appetitu exurgere, nisi unicum esset utriusque subiectum, quippe quod, si aliud esset subiectum appetitus sensitivi, aliud vero appetitus rationalis, unus appetitus posset quidem aliquid in alterum agere, sed ambo appetitus unum actum exerere non possent. Ergo pugna, quae inter actus utriusque appetitus in homine conspicitur, unitatem principii vitalis in homine arguit; tantum abest, ut ipsi adversetur. Quare sapienter s. Augustinus : « Ista controversia in corde meo nonnisi de meipso adversus meipsum [2] »; atque alibi: « In te ex teipso est flagellum tuum; sit rixa tua tecum [3] ».

184. Haec omnia ex eo magis declarantur, quod si appetitus rationalis, et appetitus sensitivus diversis subiectis inessent, multa, omnibus ethices sive naturalis, sive revelatae tractatoribus explorata, explicari non possent. Huiusmodi, e. g., sunt 1° homines ob diversas corporis temperationes, sive, ut recentes aiunt, *complexiones*, ad aliquas virtutes esse magis, minusve natura sua comparatos [4]; eosque repugnare « passionibus, quae complexionem sequuntur [5] »; 2° virtutem fortitudinis in homine eo magis elucescere, quo magis obsistit stimulis concupiscentiae [6]; 3° quo maiores homo progressus in virtute facit, eo debiliorem in eo concupiscentiam fieri [7]; 4° temperantiam, et fortitudinem eiusmodi esse, ut illa appetitum concupiscibilem, atque haec appetitum irascibilem rationi subiiciant [8]. Iam haec omnia ethices decreta pro absurdis habenda forent, si in homine principium vegetandi, et principium sentiendi non essent idem ac principium intelligendi. Etenim fortitudo, temperantia, mansuetudo, aliaeque id genus virtutes, dum sunt in anima, prout est subiectum intelligens, circa operationes appetitus sensitivi versantur, et temperatio, seu complexio a vi corporis vegetativa efficitur [9].

---

1) S. Thom. 1^a 2^{ae}, q. LIX, a. 1 c.

2) *Confess.* lib. VIII, c. 11, n. 27.

3) *Enarrat. in Psal. LXXV*, n. 4.

4) 1^a 2^{ae}, q. LXIII, a. 1 c.

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 3.

6) III, q. XV, a. 2 ad 3.

7) III, q. XV, a. 2 c. — 8) *Ibid.*

9) Quod attinet ad locum s. Pauli *Ad Galat.* (c. V, v. 17), quo Vitalistae abutuntur, omnes Scholastici post ss. Patres monent Apostolum nomine *carnis* designasse partem sensitivam, et nomine *spiritus* partem *intellectivam* hominis, ita tamen, ut idem homo dicatur *carnalis*, prout ad cupiditates sensus convertitur, et *spiritualis*, prout ipsis obsistit. Qua de re, cum caro adversus

185. Obii. 3° Flourens [1]: Tot diversa principia operationum animalis admittenda sunt, quot sunt diversa organa, per quae animal operatur. Atqui innumeris bestiarum sectionibus exploratum est, aliud esse organum vitae, aliud vero organum intelligentiae. Ergo aliud est principium vitae in homine, aliud vero principium intelligentiae.

186. Resp. *Neg. suppositum.* Flourensius in tota hac argumentatione pro concesso sumit cunctas facultates, quibus homo pollet, residere in organis sibi propriis, ita ut homo non solum operationes vegetandi, et sentiendi, sed etiam operationes intelligendi in organis corporeis exerceat. Quandoquidem autem persuasum, uti diximus [2], habuit brutis, praeter vires vegetandi, et sentiendi, quamdam vim intelligendi inesse, in eo diu, multumque adlaboravit, ut organa corporis humani, eorumque functiones ab inspectione organorum belluarum, anatomes ope, cognosceret [3]. Iam ipse comperisse sibi vi-

---

spiritum concupiscit, et vicissim, homo, aiente s. Bonaventura, seipsum tentat; quia « idem homo, secundum quod carnalis est, et ad carnem conversus, seipsum tentat, prout spiritualis est, et Divinae Legi subiectus » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXI, a. 2, q. 1 *ad arg.* Cf ibid. Dist. XXIV, Pars II, dub. 1, et s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 16). Pugnam autem inter carnem, et spiritum non pertinere ad statum primitivum hominis, sed esse poenam peccati originalis s. Augustinus, secundum Ecclesiae Catholicae doctrinam, saepe monuit. Lubet prae caeteris exscribere hunc locum, quippe qui ad unitatem principii vitalis patefaciendam spectat: « Quare autem permittit, ut diu contra te litiges, donec absorbeantur cupiditates malae? Ut intelligas in te poenam tuam. In te ex teipso est flagellum tuum; sit rixa tua tecum. Sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo »; *Enarr. in Psal. LXXV*, n. 4.

[1]) Huic cl. Physiologo, Academiae Parisiensis a secretis, nullum certum locum in historia controversiae dedimus, quia in opere saepe citato, quod hac de re exaravit, sententiam suam nunquam aperte declaravit. Re vera, dum ab Organicistis longe abhorrere videtur (part. 2, c. 7, § 3, p. 87, ed. cit.), Barthezio (*ibid.*, § 2, p. 87), perinde ac Sthalio (*ibid.*, § 4, p. 98) succenset, eorumque opiniones reprehendit. Hoc, quod eius opus legenti facile patescit, comprobari potest iudicio Cartesii, Tissoti, et Bouillieri, qui hanc incertitudinem, et obscuritatem Flourensio obiecerunt. Vid. Charles, *Op. cit.*, c. 2, § 3, p. 62; Tissot, *La vie dans l'homme*, part. I, lib. IV, c. 2, § 2, p. 536 sqq ed. cit., et Bouillier, *Op. cit.*, c. 24, p. 387, et 388, ed. cit.

[2]) Vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 1, p. 317, not. 7.

[3]) Ipse sibi persuasit se facile deprehendere posse quo munere quodlibet organum corporis fungatur, si, eo sublato, investigaret quaenam opera in animali cessant. Quapropter in avibus, et quadrupedibus, ossium compage diffissa, modo cerebrum, modo cerebellum, modo aliquas partes cerebri, modo medullam vertebris inclusam aut laesit, aut secavit, aut omnino sustulit, et vitae animalis quam maxime consulens, quid in eo eveniret, solerter obser-

sus est medullam oblongatam esse organum vitae, et ambos lobos, sive hemisphaeria cerebri esse organum intelligentiae [1]. Recentes Animistae hocce argumentum, quod Flourensius ad animismum expugnandum urget, solvere volentes, ei reponunt, organa corporis non esse subiecta facultatum, sed dumtaxat instrumenta, quibus omnes facultates exercentur; et quoniam nihil vetat unicum principium actuosum pluribus instrumentis ad operandum uti, ex diversitate organorum corporeorum, quae in corpore animato observantur, pluralitatem, et diversitatem principiorum operandi non posse deduci [2].

187. Ast hac in re non modo Flourensius, sed Animistae quoque eius adversarii, uti ex dictis in *Dynam.* patescit, oppido decipiuntur. Certe decipitur Flourensius, quia organa non sunt, uti ostendimus, subiecta ullarum facultatum, sed instrumenta, quorum ope anima nonnullas facultates exercet; unde anima est verum principium, verumque subiectum omnium facultatum, quae homini insunt, vel sola, uti facultatum intelligendi, quas sine organis exercet, vel simul cum corpore, uti facultatum sentiendi, et vegetandi, quas sine organis exercere non potest. Decipiuntur et recentes Animistae, quia organa corporis, ut quoque vidimus, sunt instrumenta operationum sentiendi, et vegetandi, non vero intelligendi. Et sane, quandoquidem anima non unitur corpori secundum suam virtutem intelligendi, organis corporis non indiget, ut suam intelligendi facultatem exerceat [3]. Quare argumentum Flourensii in primis peccat, quia

---

vavit. Iam illud opus animi, aut corporis, quod cessare in animali comperit, ad organum, vel partem eius ablatam retulit, atque ea, quae diversis organis evenire vidit, diversae naturae esse statuit.

1) *De la vie* etc., Prèf. p. 5-7, Part. 1, passim. Hoc in libro Auctor paucis ea coëgit, quae fuse exposuerat in suis operibus, *Recherches expérimentales sur les propriètès et les functions du système nerveux*, Paris 1842, *et Théorie expérimentales sur la formation des os*, Paris 1847.

2) Vid. Charles, *Op. cit.*, c. 2, § 3, p. 61; Tissot, *Op. cit.*, lib. IV, part. I, c. 7, p. 506, et 507; Bouillier, *Op. cit.*, ibid.

3) « Nec essentia animae ita corpori unitur, quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliae formae materiales, quae sunt omnino in materia quasi submersae, in tantum quod nulla virtus, aut actio ex eis prodire potest, nisi materialis. Ab essentia vero animae non solum procedunt quaedam vires, seu potentiae, quae sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae, et vegetativae; sed vires intellectivae, quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur in III *De Anima*. Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte, qua est corpori unita; sed magis secundum hoc, quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subiugata » ; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 4 c. Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, p. 281-282.

theoriam absurdam, atque, ut inferius dicemus, materialismo geminam, veluti certum fundamentum, sumit [1].

188. Praeterea *facta*, quae Flourensius per sectionem belluarum vivarum comperisse contendit, non adeo certa sunt, ut ex illis theoria anthropologiae rationalis construi queat; propterea quod ipsimet Physiologi, quibus aliquod organum intelligentiae in corpore esse oportere persuasum est, in eo, aliarumque facultatum organis assignandis mirifice dissentiunt. Quare, etiamsi placita Flourensii de distinctione facultatum admitterentur, theoria de distinctione vitae, et intelligentiae, quam statuit, veluti certa, exploratagque haberi non posset. Sed, missa hac quaestione physiologica, illud certum nobis est, methodum, quam cl. Vir in suis observationibus instituendis adhibuit, esse omnino absurdam. Etenim, praeterquam quod bruta vi intelligendi carent, hominis intelligentia, et intelligentia, quam post alios ipse Flourensius belluis tribuit, immane quantum inter se distant; quare, si non omnino futilis, qualis re vera est, certe valde infirma est analogia, cui praeclarus Physiologus theoriam suam superstruxit [2].

189. Inst. Flourens: Multis experimentis compertum est, sublatis ambobus hemisphaeriis cerebri, tolli dumtaxat intelligentiam, sed, sublata medulla oblongata, toili omnino vitam. Atqui haec certe non aliunde evenire possunt, quam ex eo, quod hemisphaeria cerebri sunt sedes intelligentiae, et medulla oblongata est sedes vitae, proindeque vita, et intelligentia sunt diversa. Ergo etc.

190. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* In primis observandum est, hoc argumentum Flourensii posse contra eius theoriam retorqueri hoc modo: Sublata medulla oblongata, non solum vita, sed etiam intelligentia, docente Flourensio, pereunt. Atqui, si aliud esset

---

[1]) Mirum nemini esse debet Flourensium haec, aliaque tradere, cum ipse intelligentiam inter vires systematis nervei recenseat. « Proprietates, scribit, seu vires systematis nervei sunt quinque, eaeque sunt *sensibilitas*, *motricitas*, *principium vitae*, *reductio motuum de loco in locum*, atque *intelligentia* » (*Op. cit.*, Part. 2, c. 1, p. 27). Hinc saepe dixit solum cerebrum percipere, cerebrum cogitare, et medullam oblongatam sentire (Part. 1, sect. II, c. 8, § 4, p. 46-48), aliaque huiusmodi permulta (Part. 1, passim), quae purus, putusque materialismus sunt.

[2]) Quis non succenseret Flourensio voluntatem a motu in homine ex eo distinguenti, quod columbi, gallinae, et maxime canes, et cuniculi, si cerebrum ab eis tollatur, voluntatis inveniuntur expertes, non vero motus? (*De la vie* etc., sect. II, c. 8, § 2, p. 45; cf *Recherches experiment.* etc., p. 32 sqq, ed. cit.) Quis eum aequo animo ferret, lobos cerebri esse in homine sedem intelligentiae ex eo deducentem, quod belluae, recisis in eis lobis cerebri, quasi obstupefactae manent? Vid. *De la vie* etc., Part. 1, passim, et *Recherches* etc, p. 123 sqq.

organum vitae, aliud vero organum intelligentiae, atque diversitas organorum diversitatem principiorum operandi argueret, sublata medulla oblongata, sola vita evanescere deberet, quia intelligentia aliud organum, ac vita, nempe duo hemisphaeria cerebri habet. Ergo aut falsum est organa vitae, et intelligentiae esse diversa, aut dicendum est ex diversitate organorum diversitatem principiorum operandi argui non posse; quorum quodcumque sumatur, theoria Flourensii, tota quanta est, corruit.

191. Itaque, omissa hac absurda theoria Flourensii, explicandum nobis est, quare homo interdum, dum adhuc vivit, usum intelligentiae amittat. Quandoquidem anima, uti ostensum est, ex eo quod corpus informat, vitam ipsi largitur, consequens est hominem vivere, quamdiu anima cum corpore coniungitur, et mori, cum anima a corpore separatur[1]. Atqui « anima, aiente Aquinate, non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam[2] ». Ergo nihil vetat animam cum corpore uniri, atque hominem ob hanc unionem vivere, quin usum alicuius suae facultatis habeat. Alicuius facultatis, inquimus, non vero omnium, quia, cum viventia non sint, nisi *quae se agunt ad operationem*[3], homo, quamdiu vivit, usu omnium suarum facultatum carere nequit.

192. Iam nullo negotio perspicere licet, hominem posse usu intelligentiae carere, quin vitam amittat. Certe, homo usum intelligentiae amittere potest; nam, cum intellectus sine phantasmatis in hac vita nihil intelligere possit, imaginatione, aliisque facultatibus, quae intelligentiae inserviunt, turbatis, usus intelligentiae vel minuitur, vel omnino cessat[4]. At, cessante usu intelligentiae, non idcirco cessat vita, quia cessatio intelligentiae secum non fert cessationem facultatum vegetandi, per quas vita animalis existit. Et sane, perturbato, vel prorsus cessante usu alicuius facultatis, non aliae facultates inde perturbantur, aut cessant, quam quae sine illa actiones suas exerere nequeunt. Atqui facultates vegetandi, quae ad vitam animalis pertinent, ut paulo ante diximus, sine usu intelligendi operationes suas exerere possunt. Ergo, cessante usu intelligentiae, necesse non est, ut vita quoque cesset.

---

[1]) « Mors, s. Thomas inquit, hominis, vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis, vel hominis »; III, q. L, a. 4 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIII, a. 4 c. — [3]) I, q. XVIII, a. 1 c.

[4]) « Licet, s. Thomas ait, intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus per aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phraeneticis, et lethargicis, et aliis huiusmodi »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 84. Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 285-286.

193. Obii. 4° post Hallerum [1] Barthezius, ceterique Vitalistae [2], cum quibus Flourensius consentit [3]: Notum omnibus est in cadavere animalis, si qua scintilla electrica extremas partes nervorum percellit, motus contractilitatis in musculis produci, ac in capitibus recisis, vel membris amputatis motus contractilitatis aliquamdiu perdurare. Atqui huiusmodi motus in cadavere, et in membris corporis amputatis evenire non possent, si anima esset principium vitae corporis, quippe quod illi motus sunt vitales, in membris autem amputatis, et in cadavere anima non est. Ergo anima non est principium operationum vitalium corporis.

194. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Falsum est motus contractilitatis, qui in cadavere, et in membris corporis recisis, aut amputatis observantur, esse actus vitales. Primo, nihil vetat, quin aliquod principium actuosum physicum, aut chymicum in musculis corporis nonnullos motus producat illis similes, quos, dum animal vivit, anima, seu principium vitale nervis insidens in ipsis producit, propterea quod organa in cadavere non corrumpuntur illico, sed integra aliquamdiu perdurant. Verum illi motus non sunt actus vitae, sed operationes mere physicae, quia non proficiscuntur a principio ipsi cadaveri insito; sed in cadavere a principio, quod positum extra ipsum est, excitantur. Secundo, motus contractilitatis, qui in membris corporis recisis, aut in cadavere animalis violenta, subitaque morte perculsi observantur, non ab alia causa repetendi sunt, nisi ab actione, quam principium vitae ante mortem animalis in musculis exeruit. Nam, quoties animal morte violenta afficitur, aut aliquo membro per violentiam privatur, necesse est in cadavere, aut in membro reciso motus, quos anima iam in musculis produxerat, non illico cessare, perinde ac chorda pollice icta, digito amoto, non continuo vibrare desistit. Quapropter ne hi quidem motus contractilitatis sunt veri actus vitae.

195. Illud vero hic omittendum non est, quod Bouillierus scite observavit [4], hac obiectione Vitalistarum animismum non refelli, sed magis, magisque confirmari. Sane, si principium vitae, hoc est anima in cadavere, aut in membris recisis vel parumper remaneret, in ipsis omnes effectus producere deberet, quos natura sua producere valet. Atqui tam in cadavere animalis, quam in membris eius reci-

---

1) *Elementa physiologiae*, t. IV, p. 440, Lausanniae 1776, et *Mèm. sur la nature sensible* etc., t. IV, p. 121, ed. cit.

2) Ne Barthezii, aliorumque loca recitemus, satis est legere Lordat, *Rappel des principes doctrinaux* etc., p. 396 sqq, ed. cit., eiusque discipulum Jaumes, *De l' âme, et du principe vital*, p. 43, ed. cit.

3) *Op. cit.*, Part. 2, c. 6, § 3, p. 77, et 78, ed. cit.

4) *Op. cit.*, c. 24, p. 397, et 398, ed. cit.

sis, aut amputatis nonnisi quidam motus contractilitatis, Vitalistis docentibus, observantur. Ergo nec in cadavere, nec in aliquo membro corporis reciso remanet principium vitae, quod motus contractilitatis producit.

196. Obii. 5° Lordat: Si anima rationalis esset principium vitale corporis, intelligentia animae, ac vita corporis in homine easdem vices subirent. Atqui experientia nobis testis est, quo magis vita corporis ob senectutem labascit, eo magis vigere intelligentiam animae. Ergo anima rationalis non est principium vitale corporis [1].

197. Resp. *Neg. mai.*; *dist. min.*, aliquando, *conc. min.*, semper, *neg. min. Neg. cons.* Propositio huius argumenti est falsa, propterea quod, cum anima non det corpori vitam, prout est rationalis, intelligentia in ea easdem vices, ac vita in corpore, subire haud debet. Quod ad assumptionem attinet, certe non desunt exempla hominum, in quibus intelligentia usque ad ultimam senectam in dies magis, magisque viguit. Verum res plerumque aliter se habet; siquidem, cum homines ad senectutem pervenirent, vires mentis in eis simul cum viribus corporis deficere solent. Quod quidem adeo frequens est, ut veteres, recentesque Materialistae, animam, quemadmodum cum corpore senescit, item cum corpore perire inde perperam confecerint; sed de hac re uberius, ubi de animae natura disseremus. Quod cum ita sit, ratio a Lordato, aliisque Monspessulanensibus adducta, si valet quidquam, certe non vitalismo, sed animismo favet. Nam, quoniam intelligentia animae, et vita corporis easdem vices plerumque subeunt, inde coniicere licet unicum esse principium intellectionum animae, et motuum vitalium corporis, et si quando intelligentia in effoeto et languido corpore adhuc vigere conspicitur, id ob aliquam causam accidentalem evenire.

198. Obii. 6° idem Lordat: Si in homine idem esset principium operationum intellectivarum, atque operationum vitalium corporis, filii parentibus et secundum physicas qualitates corporis, et secundum qualitates intellectuales, et morales animi similes forent. Atqui filios a suis parentibus qualitates physicas corporis, non vero virtutes morum, et ingenii, veluti haereditatem, accipere quotidiana experientia compertum est. Ergo etc. [2].

199. Resp. *Neg. mai.*; *dist. min.*: aliquando, *conc. min.*, semper, *neg. min. Neg. cons.* Tam principium, quam *factum*, quae praemissis huius argumenti continentur, falsa sunt. Falsum est principium. Primo enim a parentibus in filios, quemadmodum infra dicemus,

---

[1]) *De l'insénescence du sens intime*, leç. VII, p. 97 sqq, Montpellier 1844.

[2]) *Cours de physiologie*, leç. 1, Montpellier 1841, et 1842. In hac lectione A. quaerit, « num leges haereditatis physiologicae sint, necne eaedem apud homines, et belluas ».

corpus, non vero anima rationalis, quae corpus informat, traducitur; hinc, quoniam intellectus operationes suas sine organis corporeis exercet, necesse non est, ut filii una cum qualitatibus corporis virtutem ingenii a parentibus accipiant. Secundo, quamvis homines ad quasdam virtutes vel vitia, ob temperationem corporis, naturaliter inclinent; tamen ipsi ad bene, vel male operandum utuntur voluntatis arbitrio, quae sine organo corporeo actus suos exerit [1]. Falsum quoque est *factum*. Nam non semper qualitates corporis a parentibus in filios traducuntur, et si filii non semper, saepe procul dubio virtutibus ingenii, et morum sunt parentibus similes. Supervacaneum foret exempla ad hanc rem adducere, cum et innumera ex historia suppetant, et non pauca cuique propria experientia comperta sint [2]; unde factum est, ut similitudo filiorum cum parentibus in proloquio apud homines semper fuerit [3].

200. Obii. 7° Lesegueus, aliique post eum: Theoria, quae dignitatem naturae humanae immane quantum laedit, veluti absurda, immo impia habenda est. Atqui huiusmodi est theoria animismi. Ergo etc.

201. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Prob. *min.* Si anima rationalis principium operationum vitalium, sive, ut Scholae aiunt, forma substantialis corporis esse dicatur, dicendum quoque est ipsam exequi cuncta opera servilia, quae in corpore fiunt [4], simulque cunctas ferre molestas affectiones corporis; puta segregare urinam, quemadmodum cerebrum cogitationem segregare a Materialistis dicitur [5], aut in se cataplasma suscipere, quod corpori applicatur, atque ob haemorrhoides, aut retentionem urinae laborare [6]. Atqui nihil his vilius, nihil fastidiosius, nihil ridiculius pro dignitate naturae humanae fingi, et dici potest. Ergo etc.

202. Resp. *Dist. mai.*: prout est rationalis, *neg. mai.*, prout est

---

[1]) Hinc scite s. Thomas hoc in universum statuit: « Non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei »; *Qq. dispp., de Pot.*, q. II, a. 2 ad 5. Cf *ibid.*, q. IX, a. 5 ad 18.

[2]) Audiatur rursus s. Thomas: « Si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae; sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi; nullo autem modo ea, quae sunt pure personalia »; 1ª 2ªe, q. LXXXI, a. 2 c.

[3]) Plurima egregia de hac re habet Prosper Lucas in op. *Traitè philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les ètats de santé, et de maladie du système nerveux*, Paris 1847.

[4]) Lesègue, *De Sthal, et de l' animisme*, p. 22, Paris 1846, et Trousseau, *Bulletin de l' Acad. de médec.*, 10 juill. 1860.

[5]) Amad. Latour, *Revue médicale*, 31 août 1860.

[6]) Pidoux, *De la nécessitè du spiritualisme pour régénérer les scienees mèdicales*, p. 70, Paris 1857.

principium, quo corpus vivit, *conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Principio indignum non est natura alicuius rei id, quod naturam eius necessario consequitur. Iamvero exequi, et pati omnia, quae in obiectione ad irridendum animismum dicta sunt, aliaque eiusdem generis, consequuntur naturam animae rationalis[1], non certe, ut saepe diximus, prout est rationalis, sed prout est principium, quo corpus vivit. Namque anima, quemadmodum non semel innuimus, et inferius ostendemus, non est substantia mere spiritualis, sive, uti angelus, intellectualis, sed ad corpus informandum natura sua destinatur. Quoniam autem anima est forma substantialis corporis, consequitur ipsam esse simul cum corpore principium, et subiectum omnium operationum vitalium corporis, quia forma substantialis est principium, quo res est, et operatur. Ast anima rationalis, dum operationes vitales corporis una cum corpore exerit, e dignitate sua non excidit; quia ipsa, prout est rationalis, sine corporis organis operatur, ita ut secundum veri animismi placita operationes intellectivae animae humanae cum operationibus vitalibus haud confundantur[2]. Insulsum porro est, quod in obiectione asseritur, cum cataplasma corpori apponitur, secundum animismi theoriam, animae rationali apponi. Etenim cataplasma afficit corpus, prout est corpus, hoc est, materialiter sumtum, non vero corpus, prout est animatum, cum corporeum, uti ex s. Thoma diximus, non possit agere nisi in corporeum; sed hae passiones corporis sunt vitales ex eo, quod corpus ab anima informatur. Ceterum Vitalistae, seu Dyodynamistae, cum a fabulosa theoria Platonicorum abhorreant, non diffitentur animam cum corpore re ipsa coniungi, ut ex utraque substantia unus homo efficiatur. At, si animam, quae spiritualis est, ut unum hominem cum corpore efficiat, non dedecet adeo cum substantia corporea coniungi, ne dedecere quidem debet ad corporis operationes veluti principium formale concurrere.

203. Inst. Quoniam Animistae animam rationalem causam operationum vitalium faciunt, ei essentiam, operationesque belluarum tribuunt. Atqui id humanae naturae excellentiam tollit. Ergo theoria animismi absurda, immo impia est.

204. Resp. *Dist. mai.* essentiam, operationesque belluarum tribuunt animae rationali, prout est rationalis, *neg. mai.*, prout corpori vitam largitur, *conc. mai.*: *neg. min. Neg. cons.* Quandoquidem ani-

---

[1]) Hinc s. Augustinus: « Cum supersunt, ait, ingesta, et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine attentione fit . . . Attente etiam operatur (anima), cum eiicit superfluum; si leniter, cum voluptate; si aspere, cum dolore. Morbidam quoque perturbationem corporis attente agit, succurrere appetens labenti, atque diffluenti »; *De Music.*, lib. VI, c. 5, n. 9.

[2]) « Unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIII, a. 4 c.

ma rationalis est forma perfectior animabus sensitiva, et vegetativa, ipsa, praeter rationem, quam *actu* habet, perfectiones animae sensitivae, atque animae vegetativae in se *virtute* continere debet, quia series rerum, ex quibus mundus componitur, quemadmodum in *Cosmol.* diximus[1], ita comparata est, ut natura inferior superiori natura *virtute*, seu *potestate* contineatur. Hinc, quandoquidem anima rationalis perfectiones belluarum, et plantarum *virtute* in se continet, naturaliter fit, ut ipsa, cum materiam informat, ei largiatur *esse sensitivum*, et *esse vegetativum*, quorum primum materiae dat forma belluae, alterum forma plantae. Iam id essentiam, operationesque hominis cum belluis, et plantis communes non facit, quia homo, praeter sensum, et vitam, pollet ratione, quae belluis, et plantis longe praestat[2]. Qua de re dignitas naturae humanae a ss. Patribus, uti diximus, ex eo commendata est, quod homo est *parvus mundus* (μικροκοσμος), scilicet quod perfectiones omnium rerum aspectabilium in se complectitur[3].

ARTICVLVS SEXTVS

Refutantur argumenta indirecta Vitalistarum contra eamdem unitatem principii vitalis

205. Obii. 1° post Ockamum[4] Leibnitius[5], ceterique Vitalistae[6]: Si anima rationalis esset forma substantialis corporis, seu princi-

---

[1]) C. IV, art. 3, p. 332-333, et not. 4, nec non c. V, art. 1, p. 349 sqq vol. II.

[2]) Ex hoc, quod ipsa anima rationalis dat corpori *esse* sensitivum, sequitur, monente s. Thoma, *esse* sensitivum in homine, et brutorum ad eamdem speciem referri non posse: « Quamvis homo, et equus in hoc conveniant, quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine, et in equo, quia homo, et equus non sunt animal in specie »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

[3]) Cf p. 1.

[4]) *Op. cit.*, ibid.

[5]) Leibnitius theoriam Sthalii materialismi accusavit primo in suis citt. *Animadvers. contra theorias* etc., Animadv. XXI, *Opp.* ed. Dutens, t. II, pars II, p. 141, deinde in *Respp. ad Sthalii Observationes*, Resp. XXIV, ibid. p. 143, et 144. Sthalius cum *Animadversiones*, tum *Responsiones* Leibnitii confutavit, immo ut significaret se pauci ipsas facere, opus, in quo lucubratiunculas Leibnitii, et suas, amicorum hortatu, simul evulgavit, *Negotium otiosum*, et σκιαμαχιαν, *pugnam cum umbris* (vid. p. 29, not. 10) inscripsit.

[6]) Recentes, Leibnitii auctoritate, hanc notam materialismi animismo inusserunt, licet non omnes eadem, ac Leibnitius, rationis momenta ad illam accusationem fulciendam adduxerint. Vid. prae caeteris Madin, *Diction. des sciences mèdicales*, art. *Sthalianisme*; Lesègue, *Op. cit.*, p. 22; Lordat, *Rappel des principes doctrinaux* etc., p. 473 sqq; Lemoine, *Op. cit.*, c. 9, p. 174; Jamues, *Introd. à la philos. mèdic.*, in Ephem. *Revue mèdicale*, Montpellier, juill. 1860; Barth. Saint-Hilaire, *Prèf. cit.*, ibid.

pium, quo corpus constituitur, ipsa, perinde ac corpus, foret extensa, et divisibilis. Atqui id, quod est extensum, et divisibile, est materiale. Ergo animismus, qui animam esse formam substantialem corporis statuit, animam materialem facit.

206. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Maior est falsa. Namque a nobis iam ostensum est omnem formam substantialem esse per se aliquid simplex, ac indivisibile, nihilque huic rei obstare, quod ipsa sit extensa in corporibus inanimis, et divisibilis in plantis, ac animalibus imperfectis conspiciatur, quia in illis non est extensa, et divisibilis per se, sed prout concreta est in materia, et in his est divisibilis per accidens [1]. Iam, si hoc verum est de formis rerum, quae sunt inferiores forma hominis, nempe anima humana, potiori iure verum esse debet de anima humana, quae non solum non est forma concreta in materia, sed secundum rationem naturam materiae longe supergreditur, operationesque habet, quas sine materiae ope exercet [2].

207. Prob. *mai.* Anima non potest stomachum ad alimenta digerenda determinare, aliasque vegetandi operationes in corpore efficere, nisi cum corpore sese commisceat, et cum eo extendatur, et dividatur, proindeque unum, idemque cum ipso fiat. Ergo, si anima esse dicatur forma substantialis corporis, seu principium, quo corpus operationes vegetandi exequitur, ipsa extensa, et divisibilis si mul dicenda est.

208. Resp. *Neg. antec., et cons.* Anima humana, ut saepe diximus, est forma corporis *secundum essentiam suam*, non vero *secundum rationem* [3], quia ipsa organismum sui corporis non producit ratione, sed instinctu [4], eamque ob causam operationes vegetandi ex instinctu etiam,

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 249-250, et not. 4, nec non c. IV, art. 3, p. 334, et p. 337-338.

[2]) « Anima, inquit B. Albertus M., non est forma corporea, quae distendatur quantitate corporis »; *De Anim.*, lib. II, tract. II, c. 16. Cf p. 8, not. 1.

[3]) « Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem »; *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 7 ad 11. Cf p. 8, not. 2; p. 104, 105, et p. 116.

[4]) Cf p. 102 sqq. Quomodo anima sui corporis causa efficiens sit, ab Aquinate Doctore ita explicatur: « Anima habet se ad corpus non solum in habitudine formae, et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis: est enim comparatio animae ad corpus, sicut est comparatio artis ad artificiatum. Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite, et originaliter in ipsa arte continetur: et similiter quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum, quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum, quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus

non autem ratione exerit. Enimvero anima humana corpus informare non potest, prout est rationalis, quia ipsa, prout est rationalis, naturam materiae longe supergreditur; verum, quandoquidem est forma perfectior formis sensitiva, et vegetativa, potest corpori, ad quod informandum naturaliter destinatur, vires sentiendi, et vegetandi largiri, quippe quod quaelibet forma perfectiones formarum, quae ipsa inferiores sunt, in se continet. Ex his patescit animam rationalem, ex eo quod corpus informat, cum ipso non commisceri, ita ut, perinde ac ipsum, extendatur, et dividatur. Namque ad mixtionem veri nominis efficiendam necesse est substantias *alterari*, ita ut unica inde substantia fiat, quae neutra illarum est [1]. Iam anima, secundum placita animismi aristotelico-scholastici, quem tuemur, non informat substantiam corpoream, seu corpus iam constitutum, sed materiam omni forma denudatam, atque ex eo, quod hanc materiam informat, corpus sibi construit. Atqui mixtio veri nominis, uti ex dictis putet, inter substantias iam *actu* constitutas efficitur. ita ut ex ipsis unica fiat. Ergo anima ex eo, quod corpus informat, cum corpore commisceri dicenda non est. Praeterea, anima cum corpore commisceretur, atque extensa fieret, si ex eo quod corpus informat *esse* suum amitteret, ac *esse* corporis adquireret. Atqui anima, ut saepe diximus, cum materiam informat, non accipit esse corporis, sed e contrario *esse* suum, prout vires vegetandi, et sentiendi in se continet, cum materia communicat [2], atque ex eo quod *esse* suum cum corpore communicat, corpus sentiendi, et vegetandi capax efficit. Ergo rursus patet animam rationalem non esse dicendam extensam, et divisibilem eo quod corpus, secundum Aristotelis, et Scholasticorum doctrinam, informat.

209. Neminem vero illud Leibnitii, et nuperorum Vitalistarum movere debet, quod anima *esse* suum cum corpore communicare non potest, nisi unum, idemque cum ipso fiat. Namque anima humana spectanda est tum in se, nempe prout est rationalis, tum prout corpus informat, seu prout est principium, quo corpus vivit [3], quia ipsa non est, uti Angelus, forma mere intellectualis, sed est forma rationalis, quae ad aliquod corpus informandum natura sua destinatur. Iam, si priori modo spectetur, ipsa, dum corpus informat, separata a materia corporis manet, quia *esse* suum intellectivum cum corpore

---

ad plenum proportionaliter responderet animae »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 2, *sol.* 1 c.

1) Cf s. Thom. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 1.

2) Cf p. 41, not. 5.

3) « In quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 2 ad 4.

non communicat [1]. Cuius rei illustre argumentum illud est, quod actiones intelligendi sine organis corporeis exercet [2]. Sin spectetur posteriori modo, ipsa fit unum, idemque cum corpore, non prout est corpus, sive aliquid materiale, sed quemadmodum est corpus animatum, nempe prout est principium, quo materia fit corpus vivum. Iam anima ne hoc quidem modo considerata, quo unum cum corpore est, extensa, et divisibilis dici potest, propterea quod, si materia corporis vivi est extensa, et divisibilis, principium, quo ipsa fit corpus vivum, non potest esse, uti diximus, nisi aliquid simplex, et indivisibile.

210. Obii. 2° Si anima, secundum doctrinam Aristotelis, et Scholasticorum, dicatur principium, quo corpus constituitur, seu forma substantialis eius, dicendum quoque est animam esse eiusdem, ac corpus, naturae, quia ex ipsa, et corpore unum per se fit. Atqui corpus est extensum, et divisibile. Ergo etc.

211. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Praemonendum est cum Aquinate nostro duplicem convenientiam inter res inveniri, unam naturae, quae inter res eiusdem naturae intercedit, alteram proportionis, quae est inter potentiam, et actum eius. Haec posterior convenientia a priori differt. Nam, quandoquidem potentia, et actus non sunt naturae completae, sed partes, et principia unius naturae [3], non repugnat potentiam, et actum, dum sunt diversae naturae, ad unam naturam completam efficiendam, veluti principia, et partes, concurrere [4]. Quae cum ita sint, liquet Scholasticos non facere ani-

---

[1]) « Sed hominum genus, ad rem inquit B. Alb. M., specialem habet in hoc proprietatem eo quod, ut diximus supra, anima eius, quae sibi est propria, separata est, et non communicat corpori per seipsam, sed per aliam potentiam corpori communicantem. Propter quod etiam non dividitur anima hominis, divisa a corpore, sed abstrahitur, cum non habet, in quo operetur »; *De Anim.*, loc. cit.

[2]) « Separata quidem est (*anima*) secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi. Intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cuius est haec virtus, est corporis forma »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 1.

[4]) Cf p. 8, not. 3.

[3]) « Sciendum quod convenientia aliquorum potest attendi dupliciter, aut secundum proprietates naturae, et sic anima, et corpus multum distant; aut secundum proportionem potentiae ad actum, et sic anima, et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc, ut aliquid uniatur alteri immediate, ut forma; alias nec accidens subiecto, nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens, et subiectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 3. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 ad 7. Vid. p. 53, not. 4, et not. 1 p. 54. Quapropter sanctus Doctor ita concludit: « Sic igitur substantia

mam materialem ex eo quod ipsam esse formam substantialem corporis docent; quia, cum forma substantialis se habeat ad materiam, veluti actus ad potentiam, inter animam et corpus convenientia proportionis, non vero naturae, intercedere debet. Quae quidem convenientia animae cum corpore, monente s. Thoma, maior est convenientia naturae, quae inter duas animas intercedit, propterea quod duae animae, seu duo spiritus, sunt duae formae, seu duo actus, proindeque duo, quorum unum ad alterum non refertur; anima autem cum corpore, ad quod informandum destinatur, veluti actus cum potentia, unum efficit [1].

212. Obii. 3° Anima humana secundum Animistas operationes materiales corporis producit. Atqui effectus materiales causam materialem arguunt. Ergo anima secundum animismi placita materialis dicenda est.

213. Resp. *Dist. mai.*, prout est rationalis, *neg. mai.*; prout est principium vitale corporis, et per organa corporis operatur, *subdist. mai.*: producit operationes corporis, prout sunt mere materiales, et corporeae, *neg. mai.*, prout sunt *vitales*, *conc. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Hae distinctiones ex iis, quae dicta sunt, adeo patescunt, ut illas explicare fere supervacaneum sit. Enimvero 1° anima ad operationes corporis concurrere debet secundum illud ipsum, quo est forma corporis; atqui anima humana non est forma corporis, prout est rationalis, sed prout *esse* suum vegetativum, quod in se habet, cum corpore communicat; ergo anima ad operationes corporis non concurrit, prout est rationalis [2]. 2° Anima ad operationes corporis concurrit ex eo, quod vitam corpori largiens corpus operationum vitalium capax reddit. Atqui principium vitale, uti ostendimus, est aliquid simplex, et incorporeum; ergo anima, prout quoque ad operationes vitales corporis concurrit, est simplex.

214. Ad quam rem iuvat magis, magisque declarare duo, quae

---

intellectualis, et corpus, quae seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.

1) « Dicendum, quod spiritus magis convenit cum spiritu, quam cum corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam, et materiam, magis convenit spiritus cum corpore, quam spiritus cum spiritu, cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam, sicut potentia ad actum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 2 ad 10: « Magis, inquit etiam s. Bonaventura, est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri »; *In lib. III Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*

2) Hinc s. Thomas ait: « Secundum essentiam quidem suam (*anima intellectiva*) dat esse corpori; secundum potentiam vero operationes proprias efficit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.

saepe innuimus, scilicet 1° quomodo anima, cum sit forma corporis, operationes intelligendi exerat; 2° quomodo, etsi sit natura sua intelligens, tamen operationes corporeas exerat.

215. Quod ad primum attinet, anima non solum est principium, quo corpus vivit, sed etiam rationem habet, qua supra omnem materiam extollitur. Quapropter ipsa cum corpore ita coniungitur, ut vires eius superet, eisque dominetur. « Omne autem, ut s. Thomas inquit, quod unitur alteri ut vincens, et dominans, super illud habet effectum non solum secundum coniunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, in quantum non dependet ad illud, cui unitur. . . Unde quaedam vires ab anima provenire possunt, quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organis corporalibus absolute [1] ». Quod sanctus Doctor, ne plurima loca exscribamus, luculenter constabilivit his verbis: « Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio sit per corpus . . . iam enim ostensum est, quod anima humana non sit talis forma, quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore [2] ».

216. Quod ad alterum attinet, anima humana, quippe quae perfectior est ceteris naturis huius mundi aspectabilis [3], praeter vim intelligendi sibi propriam, qua ceteras res excellit, habet in se perfectiones ceterarum rerum. Quare ipsa, cum materiam informat, ei largitur *esse*, quod corpori inanimato convenit, *vegetare*, quo planta super corpus inanimatum extollitur, et *sentire*, quo brutum plantae excellit, nihilque aliud sibi proprium retinet, nisi vim intelligendi, quam cum materia communicare non potest [4]. Praeterea, cum anima humana perfectiones ceterarum rerum mundi aspectabilis adunatas in uno principio contineat, ipsa sola per se praestat ea omnia, quae tum forma corporis inanimati, tum animae vegetabilis, et belluina prae-

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69; cf I, q. LXXVI, a. 1 ad 4. Audiatur etiam B. Albertus M. . . « una secundum substantiam est anima in corpore uno, et quod illa potestatibus aliquibus affigitur corpori, et non est necesse, quod secundum omnes corpori affigatur »; *Op. cit.*, ibid.

[3]) « Rationalis creatura, aiebat s. Anselmus, eminet in omnibus creaturis »; *Monol.*, c. LXX, *Opp.* p. 26, ed. Gerberon, Lutetiae Parisiorum 1721.

[4]) « Forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis, plantis et ulterius aliquid »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.

stant: ex quo consequitur unicam esse hominis animam, sive unicum principium intelligendi, sentiendi, ac vegetandi [1].

217. Ad hoc illustrandum exempla numerorum, et figurarum optimo consilio afferuntur. Etenim numeri variantur per additionem, aut subtractionem unitatis, ita quidem, ut numerus superior numerum inferiorem contineat, insuperque unitate ipsum excedat. Diversae quoque species figurarum ita inter se comparantur, ut una alteram contineat, puta, pentagonum continet tetragonum, et tetragonum trigonum. Iam, quandoquidem numerus superior, puta denarius, non per alium numerum est novenarius, aut octavus, et per alium denarius, atque pentagonus non per aliam figuram est tetragonus, per aliam trigonus, et per aliam pentagonus; ita homo non habet per aliam animam *esse* rationale, per aliam *esse* sensitivum, per aliam *esse* vegetativum, sed his omnibus per unicam animam gaudet [2].

218. Obiic. 4°: Si anima esset forma substantialis corporis, tamdiu existeret, quamdiu cum corpore coniungeretur. Atqui hoc destruit animae immortalitatem. Ergo.

219. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Re quidem vera, anima, ut iam innuimus [3], et alibi fusius ostendemus, ita est forma substantialis corporis, ut a corpore non omnino pendeat. Iam natura huiusmodi formae illud quidem expostulat, ut ad coniunctionem cum corpore ordinem semper retineat, non vero, ut sine actuali cum corpore coniunctione in suo *esse* perdurare nequeat. « Dicendum, inquit noster Aquinas, quod secundum se convenit animae corpori uniri;

---

[1]) « Perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit ei hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 3 c.

[2]) Audiatur idem Aquinas: « Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur *in VIII Met.*, quorum species per additionem, et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles *in II De Anim.* dicit, quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum, habet enim hoc, et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id, quod est tetragoni, et id, quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, et adhuc amplius, non tamen ita quod sint duae animae »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 3 c. Atque alibi, postquam eamdem doctrinam exposuit, conclusit: « Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam, et eamdem »; I, q. LXXVI, a. 3 c.

[3]) P. 42.

sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen, et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem, et inclinationem naturalem ad corporis unionem [1] ».

CAPVT QVARTVM

De sede animae

220. Quae de coniunctione animae cum corpore superius iuxta Scholasticorum doctrinam disseruimus, ea illud consectarium sibi vindicant, animae sedem, et locum esse in toto corpore [2]. At quoniam de re maximi momenti agitur, et recentiores ut aliud ex alio eadem fere peccant, nostra refert Patrum, et Scholasticorum sententiam aperire, et adversariorum obiecta diluere.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum diversae opiniones recensentur

221. Principio mirum quot veteres protulerint hac de re sententias, ut revera de illis dixeris illud Terentii, *quot homines, tot sententiae* [3]. Illas omnes enumerare nostri instituti non est [4]; praecipuas recensemus. Atque animae sedem Platonem in capite locasse omnes consentiunt [5]; hancque animam illam esse, quam idem ille summus vir *το λογιστικόν μέρος*, *partem rationalem*, appellat, omnes ad unum fatentur. Verum, quia supra diximus [6] statuisse eumdem animam *irasci-*

---

[1]) I, q. LXXVI, a. 1 ad 6. « Corrupto corpore, alibi ait, non perit ab anima natura, secundum quam competit ei, ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 10.

[2]) « Veritas huius quaestionis, inquit s. Thomas, ex praecedentibus dependet »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 4 c.

[3]) Sextus Empiricus, qui pro scepticismo vere nodum in scirpo quaerit, ex tot philosophorum sententiis illud infert, animam non posse seipsam comprehendere, cum non comprehendat locum, in quo est; *Adv. Log.*, lib. VII, sect. 313, ed. Fabr.

[4]) Quas quidem si quis nosse cupiat, conferat Cic., *Qq. Tusc.*, lib. I, c. 9; Plut., *De plac. phil.*, lib. IV, c. 5; Tertull., *De Anim.*, c. 15.

[5]) *Tim.*, *Opp.* ed. Bekk, part. 3, vol. II, p. 49, 97, et 98. Cf etiam Plut., et Tertull., ll. cit. Nisi quod nescimus quid in mentem venerit Cudwortho, cum de Platone loquens, scribit: « Nemo vero ineptius Platone, qui, quod Tertullianus prodidit, perridicule inter supercilia domicilium esse dixit animae » (*Syst. intell.*, c. IV, § 34, p. 622, ed. cit.). Nam neque Plato umquam id tenuit, neque Tertullianus id testatus est de Platone, secundum quem, inquiens, anima concluditur in capite. Cf laudatum cap. 15 *de Anim.*

[6]) Cf p. 57 sq.

bilem, θυμικόν, in pectore, et *concupiscibilem*, επιθυμητικον, subter praecordia, ne quae docuimus dedocere videamur, idcirco advertendum putamus, si nos illam sententiam probamus, quae tenet has tres animas nonnisi tres esse potentias eiusdem animae, profecto iuxta mentem Platonis est docere caput esse sedem animae [1]; sin vero cordi est alteram sequi sententiam de anima triplici, ne doctrinam quidem eius depravabimus, si, iuxta veteres, et recentiores Timaei interpretes, caput, secundum Platonem, esse locum animae dicemus. Nam a graecis philosophis illa pars corporis dicebatur sedes animae, quae contineret μερος ηγεμονικον, ανωτατον, κυριεῦον, aut uno verbo, ηγεμονικον [2].

222. Quam vero sententiam Aristoteles hac de re tenuerit, haud difficile dictu est; siquidem et animam εντελεχειαν corporis appellat, eamque tam arcto nexu singulis corporis partibus coniungit, ut statim ac ipsa a corpore fuerit seiuncta, hoc nonnisi nomine tantum, ομωνυμως, pars compositi humani dicatur [3]. Quae duo quam magni sint facienda ex inferius dicendis abunde patebit. At silentio haud est praetereundum Iulium Pollucem [4], et Theodoritum [5] inter veteres, atque inter recentiores Henricum Martinium [6] illius fuisse opinionis, Aristotelem in determinata parte corporis collocasse animam. Verum, ut perspiciatur, unde totus iste error natus sit, theoriam Aristotelis de officio sanguinis, et cordis, quae sunt duo degendae vitae

---

1) Cf Cic., *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10; Diog. Laert., lib. III, segm. 67, p. 205, Amstelod. 1692; Galen., *De Hipp. et Plat. placit.*, lib. VI, c. 2, et inter recentes, Martin, *Études sur le Tim.*, t. II, not. 39, p. 148. Platonem autem hac in re Pythagoram secutum fuisse nulli dubium, cum et hic humanam animam trifariam, vel saltem bifariam sit partitus, et φρενας, seu λογον mentem, vel partem rationalem in cerebro posuerit. Vid. Laert., lib. VIII, segm. 30, p. 513; Plut., *De placit. philos.*, lib. IV, c. 5; Meiners, *Hist. du progrès*, liv. III, c. 4, t. II, p. 266, ed. cit.

2) Cf Suidam in hanc vocem Ηγεμονικον, t. II, p. 42, ed. cit., quamvis et hic non excripserit nisi quae leguntur apud Laertium, lib. VII, segm. 159, p. 467, ed. cit. Latini Scriptores diversis verbis hanc vocem verterunt. « *Principatum*, id dico, inquit Tullius, quod Graeci ηγεμονικον, quo nihil in quoque genere nec potest, nec debet esse perfectius » (*De nat. Deor.*, lib. II). Apuleius vocat « rationalem animi partem » (*Apolog.*, p. 62, ed. Causab. 1594), et Seneca vertit *principale* (*Epist.* 92). Denique Tertullianus et hac eadem Senecae voce est usus, et « summum in anima gradum » appellat (*De Anim.*, c. 15). Itali autem vocant *parte principale*; Salv., *Pros. Tosc.*, t. II, p. 306, Firenz. 1715.

3) *De Anim.*, lib. II, c. 1, § 3, et sqq, p. 444-45, ed. Didot.

4) Iul. Polluc., *Onomasticon*, lib. II, c. 4, sect. 47, Amst. 1706, περὶ το αἷμα, *in sanguine*. At Sebery adnotat cod. ms. habere εν καρδια, c. 16, n. 14.

5) *Serm. V de natura hominis*, την καρδιαν, *in corde*, p. 546, t. IV, ed. Lutet. Par. 1642.

6) *Étud.* etc., t. II, n. 136, p. 296, *in corde*: atque utitur testimonio a lib.

★

praesidia, breviter explicabimus. Atque in primis, ut nihil de calore dicam, qui certe partes non leves agit in animantium conservatione [1], illud certum est sanguinem inter partes, uti vocat, ομοιομερη, similares corporis praecipuo officio fungi, cum adeps, et medulla, quin et ipsa caro ab eo procreentur [2], atque partes ανομοιομερη dissimilares a similaribus componi. Iamvero, quoniam cor est membrum illud, a quo sanguis conficitur, nihil mirum, si ab ipso Stagirita cor uti αρχη principium omnium partium ομοιομερων και ανομοιομερων similarium, et dissimilarium habeatur; idque tum argumentis a ratione petitis, tum ab ipsa experientia in animantium generatione confirmat [3]. Quin imo et omnes sensus, quibus nos ad sentiendum utimur, a corde derivari docet [4]. Nam et principium sensus est, a quo est principium motus [5], et venae omnes ab eodem corde oriri manifestum est [6]. At haec omnia in causa non sunt, quamobrem Aristotelem in sanguine, vel in corde animam locasse opinemur. Revera, ne hac in re longiores, quam par est, simus, hoc unum observandum putamus, Aristotelem animam dixisse εντελεχειαν corporis physici organici [7]. Iam vero, cum corpus

---

de iuvent. et senect. petito cap. III, et IV, cui potest addi Trendel. in suo comm. *De Anim.*, p. 161-62, Ienae 1833.

[1]) *De Anim.*, lib. II, c. IV, § 16; *De anim. gener.*, lib. II, c. IV, p. 358; *De Respir.*, c. XXI, *Opp.* t. III, p. 550, ed. cit.

[2]) *De part. Anim.*, lib. II, c. V, et sqq.

[3]) *Ibid.*, lib. II, c. 1; *De Respir.*, c. VIII; *De animal. gener.*, lib. II, c. IV, p. 556, sqq, ed. cit.

[4]) *De Somn.*, c. 2; *De part. Animal.*, lib. III, c. 4. Ipse tamen Aristoteles duos sensus visus, et olfactus a cerebro oriri putavit (*De sensu, et sensato*, c. 2, p. 479, t. III, ed. cit.). Verum haec, aliaque, etsi inter se pugnare videantur, secum convenire perspiciemus, si consideremus 1° cerebrum esse αντιστροφον oppositum calori cordis, ita ut sua frigiditate temperet calorem venarum a corde (*De Anim. gener.*, lib. II, c. 6, p. 362), ipsumque nullam cum sensilibus partibus continuitatem habere (*De part. Anim.*, lib. II, c. 7, p. 238); 2° cum iuxta Aristotelem pars oculi videndo apta ex aqua constet, olfactus autem ex igne, profecto et oculos cerebro colligari per meatus, itidemque olfactum existimavit Philosophus, ut illi humidum, ac frigidum, hic frigidum, quo sit potentia calidus, repeterent, neutiquam ut ab eo ortum sumerent. (Cf *De sensu, et sensili*, c. 2.) Quod cum ita sit, haud veremur, ut ista cum corde principio omnium sensuum conveniant. Quae quidem ratio cum late pateat, miramur Trendelenburgium in operibus Aristotelis apprime subactum in hac quaestione haesisse dubium. Cf eiusdem *Comm. de Anima*, p. 162 sqq, ed. cit.

[5]) *De somn. et vig.*, c. 2, p. 503.

[6]) *De part. Anim.*, lib. III, c. 4, p. 258. Cf Henr. Mart. *Étud.* etc., n. 140, t. II, p. 301 sqq, qui plura habet de hac sententia Aristotelis.

[7]) Haec est definitio apud eumdem; εντελεχεια πρωτη σωματος φυσικου οργανικου; *De Anim.*, lib. II, c. 1. Quid οργανα sint, docet Aristoteles, *De part. Anim.*, lib. I, *De incessu animal.*, lib. IV, c. 3.

organicum paucioribus, vel pluribus organis constet, prout inferiori vel nobiliori anima informatur, atque haec organa eisdem officiis haud potiantur, sequitur animam per organa diversimode operari, atque in hac, vel illa parte prae aliis esse hoc tantum modo dici, prout illa corporis pars potentiae principaliori deservit [1].

223. De Stoicis hanc unam rem explicabimus, quomodo animam in corde locaverint, et quid ipsi in Platone reprehenderint, quoniam de eorum sententia circa animae naturam, eiusque facultatum alias diximus. Itaque Zeno Citticus ita contra Platonem caput esse sedem animae negat. « Vox, inquit, per fauces emittitur. At si per encephalum effunderetur, numquam per fauces id fieret. Quare et sermo, et vox illinc emittitur. Sermo autem ab anima rationali est; ergo numquam in encephalo anima rationalis est [2] ». Tum Chrysippus ab ipsa natura vult indicari mentis vim esse in corde; quoniam homines, cum de se loquuntur, *ego* pronuntiantes, manum cordi admovent, labia inferiora ad pectus demittunt. At quidquid sit de his argumentationibus, quae certe nonnullorum veterum pueritiam redolent, illud profecto certum est, Stoicos animam rationalem [3] in corde collocasse [4], ut exinde animae calidae facilis via pateret, qua per reliquas corporis partes se protenderet, prout cirri, seu flagella polypodis [5].

---

[1]) De tota hac re, praeter Aristotelem (*De somn. et vigil.*, c. 3, et 4), vadem dabimus s. Thomam, *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72; I, q. LXXVI, a. 8 ad 5. Cf p. 83, not. 1.

[2]) Apud Galenum, *De Hippoc. et Plat. plac.*, lib. II, c. 5.

[3]) Cf Galen., *ibid.* lib. II, c. 2.

[4]) Diog. Laert., lib. VII, segm. 159; quamvis aliquis maluerit esse in capite; Cf Plut., *De plac., phil.*, lib. IV, c. 21, et lib. V, c. 24. Ad hanc sententiam Stoicorum Empedocles accessisse videtur iuxta versum illum a Porphyrio citatum: αιμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον ἐστι νοημα, seu, ut Chalcidius vertit, sanguine cordis enim noster viget intellectus. Vid. Rigalt in Tertull. *De Anim.*, c. XV, et Stob., *Ecl. phys.*, t. I, p. 1026, ed. Heeren. Quae vero Cicero de Empedocle refert (*Tusc. qq.*, l. I, c. 9), quomodo cum hac interpretatione conveniant, videsis Kuhner in h. l., p. 68, Ienae 1833.

[5]) Verba sunt Plutarchi: καθάπερ αι απο του πολυποδος πλεκταναι, *De plac. phil.*, lib. IV, c. 21. Similia leguntur apud Stob., *Ecl. Phys.*, p. 876, t. I, ed. cit. Quod sane mirum non est, cum anima iuxta illos sit spiritus calidus, θερμον πνεῦμα, seu quod cum corporibus est permixtum, συγκεκραμενον ἵτος σωμασι. Cf Stob., *Op. cit.*, loc. cit. p. 796, 870, ed. cit. Hic, quoniam de Stoicorum sententia verba fecimus, abs re non erit adnotare Rigaltium apud Tertullianum, Menagium apud Diogenem Laertium, et Fabricium apud Sext. Emp. testimoniis ss. Scripturarum, et Patrum maxime abuti, cum sententiam Christianorum huic stoicae simillimam probant. Fabricius autem, qui testimonia veterum Iudaeorum persequitur, Philonis Iudaei auctoritate permotus, eo dementiae devenit, ut asserere non dubitet Deum prohibuisse Iu-

224. Nemo autem est, qui negat Epicurum animam posuisse in pectore, seu, ut Tertullianus inquit, in tota *lorica pectoris*. Quamvis enim ille animam totam ex quatuor rebus composuerit [1], in duas tamen partes divisit, atque irrationalem αλογον in reliquo corpore dispersam, rationalem λογικον in pectore sedem habere dixit. Tum id manifestum putat ex metu, et gaudio [2].

225. Quod spectat ad Ecclesiae Patres ferme omnes Aristotelem hac in re sequuntur, atque ita eius sententiam complectuntur, ut verba illius verbis reddant. Audiatur prae ceteris s. Augustinus: « Anima non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest [3] ». Et alibi: « Non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet eius parte tota est [4] ». Et post eum Nemesius eadem verba exscribens, ait: « Anima vero, quod corporis est expers, neque loco definitur; tota per totum, et lumen suum, et corpus permeat: neque est pars ulla, quae ab illa illustretur, in qua tota non adsit [5] ».

---

daeis sibi corda animantium sacrificare, quoniam, cum cor sit animi sedes, etiam virtutum est, et vitiorum, Deo autem tantum pura offerenda. Verum, ut ss. Patrum sententiam missam nunc faciamus, dum de ea inferius sermo erit, audax negotium, ne dicamus impudens, cum ita pro lubitu quae ss. Scripturae de corde affirmant, tamquam affectuum sede, atque principio, ea ad animae sedem significandam ab istis sint detorta. Nam quid cum hac sede animae illis verbis rei est, sive quae leguntur *ad Rom.*, c. 10, v. 10, « corde enim creditur ad iustitiam », sive quae *Act.*, c. 1, v. 24, et c. 15, v. 8, de Deo cordium scrutatore, et quae alibi similia sunt, nemo umquam earumdem Scripturarum interpres vidit, nec videre poterat; quoniam haec, aliaque ad internos animi sensus, affectionesque significandas dicta fuisse cuique perlegenti faciliter occurrit. Quod quidem luculentius fiet ex illis, quae ad ss. Patrum sententiam explanandam inferius in subiecta nota adiiciemus. Philonis autem Iudaei auctoritas tanti non est, ut quemque movere possit ad haec inania admodum, et futilia admittenda; nam nemo unus est sacrae Archaeologiae peritus, qui id adnotavit, et Philonem Iudaeorum hortos aquis Platonicis, et Stoicis irrigasse res est in propatulo. Cf Mosh., *Ad Cudw. syst. intell.*, t. I, p. 641, ed. cit., et Bruck., *Hist. phil.*, t. II, p. 801 sqq.

[1]) Stob., *Op. cit.*, p. 799, ed. cit.

[2]) Diog. Laert., lib. X, segm. 66; Lucret., *De rer. nat.*, lib. III, v. 137, et quae ibi adnotavit Tho. Grech. Atque Epicurum hac in re Democriti scrinia compilasse liquet ex illis, quae Plutarchus testatur de Democrito, lib. IV, c. 4.

[3]) *De imm. an.*, c. 16, n. 25.

[4]) *De Trin.*, lib. VI, c. 6, n. 8. « Per totum quippe corpus, inquit etiam, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior; sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est »; *Epist.*, CLXVI, c. 2, n. 4.

[5]) *De nat. hominis*, c. III, p. 35, text. lat., et p. 134, text. graec., ed Frid. Matthaei, Halae Magd. 1802. His adde s. Ambrosium: « Anima in suo

226. Quam quidem s. Augustini, Nemesii, aliorumque Patrum sententiam Doctores scholasticos explicasse, et pro virili parte defendisse inter omnes constat. Siquidem cum anima iuxta sapientes illos forma substantialis corporis sit, nec nisi una forma substantialis in corpore uno esse queat, profecto illam esse in toto corpore, et in singulis eius partibus docere necesse fuit; quodque tum argumentis directis, tum indirectis, denique auctoritate Patrum, et Philosophorum confirmasse nemo, nisi sit plane hospes in legendis illorum libris, ignorat. Ad haec, quoniam anima hominum una est essentia, multiplex virtute, illam in toto corpore, et in singulis eius partibus, licet tenuissimis, reperiri totalitate essentiae, non *totalitate virtutis* contendunt: nam in singulis corporis partibus non easdem operationes peragit anima, sed in aliquibus vegetat, sentit in aliis, quod et exemplis, et argumentis tuitos fuisse inferius videbimus [1].

227. At si haec theoria de sede animae est corollarium, uti iam a principio diximus, alterius de forma substantiali, nil mirum, si et easdem cum hac vicissitudines experta sit. Nam post renatas litteras, et post internecivum illud bellum, quo tota scholarum doctrina depopulata, et poene intermortua fuit, nonnisi pro deridiculo, et dele-

---

corpore ubique tota viget, non in maioribus corporis membris maior, in minoribus minor »; *De dign. condit. hum.*, c. 2. Nos non latet Clementem Alex. (*Strom.*, lib. V, p. 703, Venet. 1757), Tertullianum (*De anim.*, c. 15), Lactantium (*De Opif. Dei*, c. 15), docuisse animae sedem esse in capite, vel in corde, atque hos, aliosque ita ab historicis commemorari. Verum non magnopere laboramus, quid hi, aliique Apologetae hac de re docuerint: quoniam scimus illos potius aliorum, quam suam sententiam protulisse; tum sine ulla affirmatione, dubitanter hoc dixisse. (Cf prae aliis Tertull., *De resurrect. carnis*, c. 15, et Lactant., *loc. cit.*). Ceterum illud sedulo animadvertendum putamus non idcirco Ecclesiae Patres in sententiam Stoicorum frequentiores ivisse, ut cor esse animi sedem pro suis opibus defenderent, sed ut Platoni obviam irent, qui omnes animi affectus a cerebro oriri senserat, atque eam hac de re opinionem tuerentur, quae manifestissimis ss. Scripturarum testimoniis propius accederet. Atque hanc revera esse verborum vim, quibus Patres utuntur, ut inde colligatur non de sede animi, sed de principio affectuum esse locutos, deducimus tum ab ἡγεμονικοῦ definitione per Suidam data (loc. sup. laud.), tum a verbis, quae s. Hieronymus adhibet, nempe, « est principale non secundum Platonem in cerebro, sed iuxta Christum in corde »; *Comm. in Ev. Matth.*, lib. II, c. 15, v. 17, 20. Quare non dubitamus ita esse intelligendos Origenem (*Hom.* IX *in Exod.*), Nyssenum (*Orat.* 1 *De resurr. Christi*), et Theodor. (Serm. III *de Prov.*).

1) Cf B. Alb. M., Lib. *De quatuor coaevis*, c. VIII; s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3; *Qq. dispp.*, *De spir. creat.*, a. 4; *ibid.*, *De Anim.*, a. 10; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72; I, q. LXXVI, a. 8; et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, a. 1, q. 3, et *In lib. II*, Dist. XXXVI, p. 1, a. 2, q. 1.

ctamento forma substantialis, et sedes animi in toto corpore audita fuit [1]. Quocirca neque mirum, si a Renato Cartesio, cui scholasticam disciplinam calumniis lacessere solemne fuit, altera doctrina de sede animae in certa quodam, et distincta corporis parte in scenam reducta fuerit; ob idque eadem anima collocata fuerit in conario, vel glandula pineali, ut in propria sede [2]. Est autem glandula pinealis in superiore parte cerebri, iuxta Cartesium, una et simplex, cum reliquas cerebri partes duplices, et compositas sit expertus; puta duplicem ventriculum, prominentiam duplicem; ab ipsa etiam nervi omnes originem ducunt, ac utpote facillime mobilis impressiones tum spirituum, tum corporum facillime erit receptura. Et quoniam illa pars corporis sedes animae est, quae eius simplicitati respondet, et per quam eadem anima omnes sensationes sentire queat, sequitur hanc glandulam esse sedem animi [3]. Nostri instituti non est historiam cartesianam persequi, ut quid de hac re ii ipsi, qui ex eius schola sunt, senserint, internoscamus. Unum profecto advertimus, ferme omnes ab praeceptoris sententia discessisse, quoniam tum argumenta rationalia, tum experimenta hanc provinciam glandulae pineali non posse concedi demonstrant.

228. Porro Malebranchius occasionalismi strenuus propugnator animam in cerebro posuit [4]. Leibnitius autem, etsi pro harmonia praestabilita cominus, eminusque pugnaverit, cum tamen in Scholasticorum doctrinam a puero fuerit receptus, ea docuit, quae Scholae doctrinae propria dixeris. Nam 1° non putavit « convenire, ut animas tanquam in *punctis* consideremus »; 2° Addit « fortasse aliquis diceret eas non esse in loco, nisi per operationem, nempe loquendo secundum vetus systema influxus, vel potius secundum novum systema harmoniae praestabilitae esse in loco per *corresponsionem*, atque ita esse in toto corpore organico quod animant. Non nego interim unionem quamdam realem metaphysicam inter animam, et corpus organicum, ... secundum quam dici possit animam vere esse in corpore.

---

[1]) Cf Bouillier, *Histoire* etc., t. I, c. 1, ed. cit.

[2]) *De pass. Anim.*, *Opp.* t. I, p. 31, Amstelod. 1692-1701.

[3]) *Ibid.*, p. 32, 34, et t. II, c. 36, p. 144, *Epist.* 38, p. 161, *Epist.* 50, p. 196. Atque haec, quamvis ingeniose, et fortasse clare admodum Cartesius excogitaverit, ita ut nullus veterum, teste Bouillierio, antehac, eo modo, quo ille, cerebrum uti sedem animae determinaverit; tamen ex multis Cartesii locis inter se collatis haud liquet quid ipse docuerit de modo, quo et anima per glandulam corpus regit, et vicissim corpus in animam reagit; ut propterea et ipsum Malebranchio, et Leibnitio in suis hypothesibus stabiliendis favisse philosophiae cartesianae historici testentur. Cf Bouillier, *Op. cit.*, t. I, p. 123 sqq, et Ritter, *Histoir. de la philos. mod.*, t. I, *Descartes*, p. 65, Paris 1861.

[4]) *De inquir. verit.*, lib. 10, c. 3.

Sed quia ea res ex phaenomenis explicari non potest . . . ideo in quo formaliter consistat, ultra distincte explicare non possum. Sufficit *corresponsioni esse alligatam* [1] ». Ergo nos subiungimus, fortasse dici potest, illas animas esse in toto corpore, quod animant. Propius nihil est factum, quam, deleto illo *fortasse*, scholasticam doctrinam tueretur.

229. Eadem vestigia pressit Ab. Rosminius, qui propter simplicitatem, sive, ut ipse ait, inextensionem animae, nullam putat inesse sententiam in illa quaestione, in quanam corporis parte anima residet. Atque exinde factum ipse subiungit, ut philosophi hac de re in diversas sententias abierint, nullum quaestioni exitum invenientes. Revera, si Cartesius tenuit animam esse in glandula pineali, Lancisius, De-la-Peyronius, Tecchmeyerius in corpore calloso collocarunt, Digbyus hanc sedem in septo lucido constituit, Drelencurtius cerebello adsignavit, Willisius corporibus striatis, Cattius meringibus, Vieussensius in medulla cerebri admiserunt. Atque id nequaquam factum fuisset, si illud persensissent, animam, utpote simplicem, nullum occupare locum, neque illi sedem hanc magis, quam aliam convenire. Quocirca in diversis corporis partibus effectus, sive vestigia operationum experimur, at animam simplicem nusquam esse putamus [2]. Quae prope scholastica esse quisque ex se videt.

ARTICVLVS SECVNDVS

Veritas sententiae Scholasticorum demonstratur

230. Scholastici, ut supra diximus, ss. Patrum vestigiis insistentes, duo haec de animi sede docuerunt: 1° Animam esse totam in toto corpore, et totam in qualibet eius parte; 2° illam in toto corpore, et in qualibet parte esse totam *totalitate*, quam dicunt essentiae, at non virtutis. Iamvero, ut illorum sententiam, quantum in nobis erit, probemus, 1° argumentis tum *a priori*, tum *a posteriori* demonstrabimus animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte; deinde modum, quo anima simplex in toto corpore, et in qualibet parte eius esse possit, explicabimus.

231. Atque a primo capite et ab argumentis *a priori* exordientes, illud primum in medium venit, quod a natura animae, prout forma substantialis corporis est, petitur. Revera anima humana est forma substantialis totius corporis, seu, ne invidia verbi formae substantialis labefactetur argumentum, est principium illud unicum, quo to-

---

1) Epist. ad Rdum Patrem *des Bossès*, *Epist.* XII, *Opp.* t. II, p. 1, p. 280 sqq ed. Dutens, p. 457 ed. Erdmann.

2) *Antrop. in serv. della scienza morale*, lib. II, c. 7, a. 1, § 3, Coroll. II, p. 74-5, Novara 1847.

tum corpus humanum vivit, et operatur, uno verbo, est proprius actus totius corporis organici, et non unius partis tantum. Atqui proprium actum in proprio perfectibili esse necesse est. Ergo et animam in toto corpore esse necesse est [1]. De veritate maioris propositionis satis superque dictum est in praec. capite. Quoad minorem, illud in memoriam revocandum, proprium actum alicuius materiae, et materiam ipsam immediate inter se uniri, ita ut nullum sit vinculum medium, quo unus alteri coniungatur; hinc si tota materia subest huic actui proprio, seu est usquequaque perficienda, et hic in tota materia tanquam in proprio perfectibili sit oportet. Quoniam autem anima humana proprius actus corporis est, illique immediate unitur [2], illam in toto corpore esse fatendum est. Quod autem qui negant, atque animam uni parti corpus ponunt, id et una ponere debent, unam animam in uno corpore non esse [3], prout revera ab illis factitatum novimus, qui triplex principium, vel triplicem animam in homine admittunt. Quocirca concludendum est animam esse in toto corpore.

232. Atqui anima est in qualibet corporis parte. Nam, ut verbis D. Thomae loquamur, « sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium [4] ». Et re vera in primis principium illud, quod perficit totum, et non partes, forma accidentalis est, uti res se habet in forma domus, quae est forma totius, et non singularum partium; praeterea nemo est, qui negat partes corporis ab anima speciem sortiri, humanasque appellari [5]; quod sane fieri non posset, nisi forma substantialis singularum partium anima

---

1) « Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72.

2) Hoc argumentum sub nomine formae substantialis, quam significat proprius actus, ita a s. Thoma affertur: « Unio formae, et materiae non est per aliquod vinculum medium, immo per se unum alteri unitur, alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est. Unde oportet, ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea, et corpore efficiatur unum, sicut ex cera, et sigillo »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 *sol.* Cf p. 42.

3) « Corpus organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, et reliquae partes essent perfectae per alias formas; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.

4) *Cont. Gent.*, loc. cit.

5) « Non, inquit s. Augustinus, nisi anima manente, corpus per eam fit »; *De quant. anim.*, c. 15, n. 24. Cf alia loca, quae exscripsimus p. 77, not. 3. « Cum anima separatur, verba sunt s. Bonaventurae, est in singulis partibus resolutio »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, a. 1, q. 3 *resol.*

esset. Atqui actus, seu forma est in eo, cuius est actus; anima igitur in qualibet corporis parte est [1].

233. Argumenta a *posteriori*, sive ab effectibus, quo faciliora, eo illustriora sunt ad rem evincendam. Atque illud hic in antecessum memoramus, nobis non licere locum spiritibus praefinire, nisi ab illorum operationibus; atque id, praeterquam quod est illorum naturae consonum [2], nostrae mentis aciei apprime convenire videmus, quae nonnisi ab effectibus illorum vel maxime percellitur. Iamvero anima operatur in toto corpore, atque in singulis eius partibus, etiam hoc amplius immediate. Ergo anima toti corpori praeesse non dubitamus [3]. Assumptio ita potest probari. Missis operationibus vegetabilibus, non quod ab illis id certo scire non possimus, sed quod a sensitivis facilior coniectura erit; unusquisque sensationes in toto corpore experitur, atque in illo puncto corporis fieri, cui revera accidunt ab obiectis sensilibus [4]. Puta si quis manum igni admoveat, profecto et caloris sensationem in manu sentit, quin totum brachium, minusque cerebrum, vel alia corporis pars, sedes animi, sit adusta [5].

---

[1]) « Substantialis forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus, est forma, quae est compositio, et ordo; sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet, quod sit forma, et actus, non solum totius, sed cuiuslibet partis. . . . Actus autem est in eo, cuius est actus. Unde oportet, animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte »; I, q. LXXVI, a. 8 c. Et alibi: « Non est possibile, quod aliquid recipiat esse, et speciem ab aliquo separato, sicut a forma. . . ; sed oportet quod forma sit aliquid eius, cui dat esse. Nam forma, et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet, quod si anima dat esse, et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.

[2]) « Incorporalia, inquit Angelicus Doctor, non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis »; I, q. VIII, a. 2 ad 1. Cf vol. II, *Ontol.*, c. VI, art. 1, p. 169 sq.

[3]) Hoc argumentum s. Thomas ex Damasceno ita protulit: « Damascenus dicit quod Angelus ibi est, ubi operatur. Pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur, et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 4, *sed contra*.

[4]) « Dolet anima cum corpore in eo loco eius, ubi aliquid contingit, ut doleat »; S. Augustin., *De Civ. Dei*, lib. 21, c. 3, n. 2. « Cum digito, scribit etiam Eusebius, dolere homo dicitur, dolor quidem haeret in digito »; *Praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 830, p. 1365, ed. Migne.

[5]) « Cum exiguo puncto, ait idem Afer Doctor, in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet; neque id, quod sentitur, per

At totum hoc esset falsum, si concipiatur anima uni parti praeesse, ab illaque motus in corpore ciere. Ergo anima revera totum corpus animat [1].

234. Nos non latet, quid hic obtrudant adversarii, rudem esse, ac vulgarem opinionem, ab infantiae praeiudiciis exortam, quod dolor in manu, vel pede sentiatur. At faciunt nae isti intelligendo, ut nihil intelligant, qui ita sibi ignoti sunt, ut inter praeiudicatas opiniones amandant, quod natura ipsa omnibus testatur, sensationes nempe in manu, vel pede sentiri; quin imo et ipsi suam conscientiam produnt, cum quod in aliqua determinata parte corporis accidit, in cerebro fieri obganniunt. Certe post hominum memoriam nemo unquam id affirmare est ausus, nisi si mente captorum tecto sit receptus [2]. Sed de hac re fusius in obiectionibus.

---

corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. Cf *De Trin.*, lib. VI, c. 6, n. 8.

[1]) « Tota igitur, ita hoc argumentum a s. Augustino conficitur, singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis »; *De immort. anim.*, c. 16, n. 25.

[2]) Eduard. Corsini (*Op. cit.*, t. IV, *Phys. part.*, tract. II, Disp. III, c. IV, p. 123, ed. cit.), qui hanc sententiam tuetur, pro illa stetisse putat Ciceronem, *Qq. Tusc.*, lib. I, c. 20, et s. Augustinum, *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 15. At eum memoria fefellit. Nostrum autem est, ut ei suggeramus, Epicharmum fuisse inter veteres, qui hanc rem defendit, animam per se sentire, quin ullo corporis ministerio utatur, « in quo, ut verbis Tullii utamur, nullus sensus est, sed viae quaedam sunt oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforatae ». En verba Epicharmi νοῦς ἔρα καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κυφὰ καὶ τυφλά « animus videt, et animus audit; surda alia, et caeca »; Cf W. P. Kruseman, *Epich. fragm.*, v. II, Harl. 1834. At futilem hanc, commentitiamque sententiam duobus argumentis evertit Lucretius:

> Dicere porro oculos nullam rem cernere posse:
> Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis,
> Desipere est, contra cum sensus dicat eorum:
> Sensus enim trahit, atque acies detrudit ad ipsas.
> Fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,
> Lumina luminibus quia nobis praepediuntur:
> Quod foribus non fit: neque enim, qua cernimus ipsi,
> Ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.
> Praeterea, si pro foribus sunt lumina nostra,
> Iam magis exemptis oculis debere videtur
> Cernere res Animus sublatis postibus ipsis.

(*De rerum natura*, lib. III, v. 360). Nempe si oculi essent tantum fores, seu media ad sentiendum insensibilia, quî fit, ut tantum laborem suscipiant a fulgidis obiectis, et ipsa anima, exemptis oculis, magis cernere res non debeat? Quae autem a Cicerone, et s. Augustino in laudatis locis afferuntur, ab ista Epicharmi opinione quam distent, cuique perlegenti patebit.

235. Interea velimus dicerent oppositae scholae magistri, qui animam collocant in capite, vel in corde, qui fit ut in arce hac circumsepta et dolorem in manu, vel pede distinctum sentiat, et suo corpori speciem communicet. Scimus illos docuisse id accidere, vel quod spiritus animales a manu, e. g., ad cerebrum celerrime diffundantur, vel quia nervorum fibrae, chordarum instar tensae, vix in extrema parte concutiuntur, quin modum alteri parti cerebro appensae repente communicent. At perridicule admodum hi ista commenti sunt, scilicet spiritus animalis itque reditque viam toties, at non proficit hilum: nam in primis spiritus animalis utpote nuntius non sentiens nunquam ibit relatum dolores pedis, vel manus; tum si sentiens percurreret perforatas vias, et passio curreret per continuationem molis; denique neque naturaliter, nec longa consuetudine erudita unquam posset anima, ubi fit dolor, persentire, quin potius, ubi non fit, sentiret. Atque haec eadem dicta habeto de concussione fibrillarum nervi, aliisque iamdudum intra fabulas amandatis. « Non enim, inquit ad rem s. Augustinus, nuntio aliquo credibile est fieri, non sentiente, quod nuntiat: quia passio, quae fit, non currit per continuationem molis..., sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit [1]». Quod vero adversarii nullo modo queant naturam specificam partium corporis explicare, ex alibi dictis abunde patet.

236. Alterum argumentum sic se habet. Quandoquidem, anima recedente, nec corpus totum, nec pars eius speciem retinent, « cuius signum est, inquit Aquinas noster, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente; cum tamen, omne, quod retinet speciem, retineat operationem speciei [2] »; sequitur, animam in toto

---

[1]) *De imm. anim.*, loc. cit. Et alibi: « Cum tangitur digitus, non per totum corpus sentit »; *Contr. Epist. Fundam.*, c. 16, n. 20. Praestat hac de re audire etiam Eusebium: « Dum alia quaedam pars laborat, sentit interea spiritus vis illa princeps, idemque patitur animus ipse totus. Id ergo quemadmodum evenit ? Propagatione quadam , inquient , dum animalis primum digiti spiritus dolet, mox suum hunc dolorem cum sequente, isque deinceps cum alio communicat, donec principem ad facultatem usque pervenerit. Necesse igitur est, si pars illa prima dolorem senserit, uti alius secundae sensus existat, si modo propagatione sensus iste fiat, itemque alius tertiae: adeoque complures, et infiniti quidam ex uno, eodemque dolore sensus oriantur, quos deinde omnes princeps consequatur facultas, quae suum praeter, illos proprie percipiat. Sic quidem ut eorum quilibet non illius vere sit doloris, quem digitus sentiat; sed ut digitum proxime consequens, palmae, tertiusque similiter partis alterius superioris dolorem percipiat, multique re ipsa dolores existant; ac vis ipsa princeps non iam ipsiusmet digitum, at suum tantummodo sentiat, aliisque omnibus facessere iussis, unum hunc tam cognoscat, ut ne digitum quidem ipsum dolere sciat »; Loc. cit., p. 1366.

[2]) I, q. LXXVI, art. 8 c.

corpore, et in singulis partibus esse. Nam principium specificum alicuius rei est ita illi intrinsecum, ut nihil supra; proinde quin huiusmodi principium rei, cuius est principium, praesens sit, potius unam, eamdemque completam substantiam esse cum illa est dicendum [1]. Atqui, uti paulo superius diximus, defectus operationum, recedente anima, demonstrant corpus totum, et partes speciem sortiri ab ipsa anima; animam igitur in toto corpore, et in singulis partibus esse consequitur [2].

237. Denique coronidis loco liceat argumento, quod dicunt *ad hominem*, adversarios impetere. Pars corporis, cui anima est alligata, est punctum indivisibile, et inextensum, aut pars extensa. Haud opinamur posse fieri, ut isti, qui Cartesii scrinia compilant, punctum indivisibile intelligant; tum quia nulla pars materiae est, et esse potest, quae extensione indigeat, tum quia paria illa nervorum fibrillaeque, quae erudita admodum descriptione cerebro appendunt, nunquam puncto indivisibili tremulas concussiones distincte referrent. Concedant igitur pro suo bono esse hanc partem, sedem animi, extensam. Atqui iuxta adversarios diffundi per extensum vix, aut ne vix quidem erit animae sentienti, numquam intellectivae consentaneum. Consentaneum est igitur aut animam extra hanc sedem ablegare, aut animam in toto córpore constituere.

ARTICVLVS TERTIVS

De modo, quo anima est in toto corpore

238. Modum, quo anima tota in toto corpore est, explicaturis, opus est, ut quotuplici pacto hoc nomen *totius* Scholastici acceperint, in antecessum aperiamus.

239. Atque « cum totum, aiente s. Thoma, dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes [3]». Partes autem, ut idem sanctus Doctor subiungit, vel quantitativae sunt, vel essentiae; uti, e. g., bicubitum est pars quantitativa tricubiti, atque forma, et materia partes essentiae appellantur. Ergo totum dicitur vel secundum quantitatem, vel secundum essentiae perfectionem [4].

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 234, not. 1.

[2]) Cf Arist., *De Anim.*, lib. II, c. 1, § 9, et quae habet Trendelenb. in suo *Comm.*, p. 335-36.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72.

[4]) *Ibid.* Heic observare licet cum Francisco de Sylvestris Ferrariensi, interprete certe non poenitendo, totalitatem essentiae apud s. Thomam non significasse tantum essentiam illam, quae partes essentiales realiter distinctas, materiam nempe, et formam, sed vel partes rationis et definitionis, prout sunt genus, et differentia, vel totalitatem perfectionis. Atque horum primum

240. Iamvero, qui naturam animae probe norit, totalitatem essentiae illi esse consentaneam utique noverit. Nam, praeterquam quod quantitativa totalitas nonnisi *per accidens* aliquibus formis imperfectis convenit [1], praeterea haec nullo pacto de anima, aliisque id genus naturis dici apud omnes constat; siquidem a subiecto nullo pendent. Quocirca anima tota in toto corpore est totalitate essentiae. Atque, ut exemplo, quod sub aspectum, et tactum cadit, rem confirmemus, sicut albedo, forma scilicet, cui totalitas quantitativa per accidens convenit, secundum totam rationem albedinis est in qualibet parte eius, iure probe maiori animam secundum hanc essentiae totalitatem in toto corpore esse haud dubitamus [2].

241. Nisi quod, cum anima, licet simplex essentia, multiplex tamen virtute sit, quidni et in toto corpore multiplices has virtutes collocamus? At earumdem virtutum ergo id non possumus. Re quidem vera, virtutes intellectivas, operationesque a sensitivis, et vegetativis dividentes, illas, utpote nullo organo utentes, nusquam corporis esse tenemus [3]; has vero, per organa suo munere fungentes, alicubi, atque

---

patet et ab Angelici Doctoris verbis in ipsomet capite: « Albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita in parte qualibet eius »; et ab illis, nos adiicimus, quae leguntur in *Qq. dispp.* (q. un. *De sp. creat.*, a. 4 c.): « Est in ea (anima) totalitas secundum essentiae rationem ». Alterum ex his aliis eius verbis (*Ibid.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.): « Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei ». Quod sane, ut ipse s. Thomas advertit (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 1) cum illo Aristotelis effato convenit, *Ὅλον δε και τελειόν ἢ τὸ αὐτό παμπαν ἢ συνεγγυς τῇ φὐσει ἐστι*, *Totum vero, et perfectum aut omnino idem sunt, aut natura inter se affinia* (*Nat. Ausc.*, lib. III, c. VI, p. 282, t. II, ed. Didot). Verum, nisi si interpretationis errore abripimur, hoc adiungendum putamus, substantiis spiritualibus, praeter unum Deum, itidem formam suam, materiamque convenire, licet non eodem certe modo, quo corporibus; scilicet intelligentes materiam, uti potentiam, et formam, uti actum, substantias spirituales materia, et forma constare affirmamus, quoniam actu, et potentia utique pollent (cf I, q. L, a. 2 ad 3, et *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 6 c.). Hinc interim noscitur, cum s. Thomas totum essentiale discreverit in materiam, et formam, non aliud significasse, quam materiam, et formam large sumtam, potentiam nempe, et actum. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 232, not. 6.

[1]) « Uni formae non competit totalitas numeri, nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis, quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 c. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 338.

[2]) « Videmus, inquit s. Bonaventura, quod in animali perfecte sano est una sanitas in singulis partibus, nec maior in maiori, nec minor in minori. Si ergo hoc est in forma corporali, quanto magis in spirituali? » *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3]) « Intellectus, et voluntas, ad rem inquit s. Thomas, quae sunt in anima,

adeo animam secundum totam hanc virtutem in toto corpore esse non diffitemur. Verum et in singulis corporis partibus hoc idem fieri numquam putandum, quia diversae partes corporis conveniunt diversis operationibus animae. Unde anima secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quae respicit ad operationem, quae per illam partem corporis exercetur [1].

242. At ne extra modum prodire videamur, illud ad ultimum docendum, quî fieri possit, ut anima tota secundum essentiam in cunctis partibus corporis simul sit. Nobis haec animo volventibus illud Nemesii occurrit: « Anima, quod corporis est expers, neque loco definitur, tota per totum et lumen suum, et corpus permeat [2] ». Quod quanta sapientia dictum sit, quisque facile intelliget, dummodo advertat ex simplicitate, sive mavis spiritualitate fieri, ut anima in pluribus corporis partibus sit. Nam 1° simplicia, sive incorporalia in loco esse nequeunt per contactum proprie dictum, quippe quia hoc genus tactus nonnisi corporum est; « sunt enim tangentia, s. Thomas

---

secundum quod excedit totam capacitatem corporis, in nulla parte proprie esse dicuntur »; I, q. LXXVI, a. 8 ad 4. Et alibi: « Nec istae duae partes, scilicet intellectus, et voluntas, sunt cogitandae in anima, ut situaliter distinctae, sicut visus, et auditus, qui sunt actus organorum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 ad 3 *in contr.* Quod iam innuit Nemesius, ubi ait: « Anima in seipsa est, dum ratiocinatur »; *Op. cit.*, loc. cit.

[1]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c. Et ibid. ad 13: « Licet, ait, omnes potentiae animae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias, neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes ». Quare anima est « secundum visum in oculis, secundum auditum in aure, et sic de aliis »; I, q. LXXVI, a. 8 c. Haec, quae postremo loco docuimus, illud profecto sibi vindicant, animas hominum, animalium perfectorum, imperfectorum, et ipsarum plantarum non posse uno modo secundum sui virtutem in corporibus collocari. Etenim anima hominis, quae intelligendi virtute pollet, neque in qualibet parte corporis, neque in toto corpore tota secundum virtutem dici potest. Animas aliorum animalium perfectorum, quas natura sentiendi tantum, et vegetandi facultate donavit, totas secundum virtutem toti corpori adesse, at non unicuique parti res indubia est. Animabus denique animalium imperfectorum, illorum nempe, quibus nihil admodum diversitatis in organis sit ad operandum, hoc certo convenit, ut eas secundum virtutem et in toto corpore, et in singulis partibus totas ponamus. De hac re videsis, quae a nobis dicta sunt in *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 338 sq vol. II, et quae s. Thomas tradit *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72.

[2]) *De nat. hom.*, c. III, p. 35, ed. cit. In graeco exemplari legitur ἡ δὲ ψυχὴ ασωματος οὐσα καὶ μὴ περιγραφομενη τὸτῳ; quod proprie significat, *anima, cum sit corporis expers, et non circumscripta loco*; ibid., p. 134, ed. cit. Huc spectat etiam illud s. Bonaventurae: « Quia simplex, non est secundum partem, et partem sui. . . ; non habet situm, et ideo nec est in puncto, nec in parte determinata »; *ibid.* in *resol.*

inquit, quorum ultima sunt simul, et puncta, vel lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima [1]». 2° Substantiae simplices possunt corporibus uniri per virtutem, seu per contactum, quem vocant virtutis; « agunt enim, ad rem idem Angelicus Doctor, substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes; hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis [2]». Iamvero omnes norunt hoc ultimum genus tactus ab uno, vel pluribus locis non discriminari, prout haec quantitative differunt, verum ab ipsa virtute, qua substantiae simplices in corpora agunt, fieri ut ipsae in uno, vel pluribus locis simul sint, dummodo virtus ad ea porrigatur [3]. Quin et illud praeclare dictum putamus, plura loca, pluresve partes virtuti uni, ut unus locus, parsque una, respondere [4]. Nam illi unitati hae partes multiplices respondent, quae non est unitas puncti alicuius, sed extra genus omne continui constituitur. Cum ergo anima substantia simplex sit, seu, ut inquit Nemesius, ασωματος, *expers corporis*, necessario sequitur illam in toto corpore, et in pluribus corporis partibus totam esse posse [5].

243. Atque hic sacrilegium foret praeterire eam intercedere necessitudinem inter simplicitatem animae, et modum, quo a nobis in corpore ponitur, ut s. Augustinus ex animae simplicitate eam esse totam in toto corpore, et ab hoc postremo animae simplicitatem deducere non dubitaverit. « Moles quippe omnis, quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest [6] ».

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.

2) *Ibid.* A quibus potissimum causis sit, ut haec duo genera tactus inter se differant, idem sanctus Doctor in hoc eodem capite enucleate expendit.

3) « Secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno »; I, q. VIII, a. 2 ad 2.

4) « Totum corpus, inquit Seraphicus Doctor, comparatur ipsi animae, tamquam unus locus, et ideo in pluribus partibus non est, nisi in quantum in uno loco »; ibid. *ad arg.*

5) Mirifice id omne elucet ex s. Thomae testimonio: « Simplicitas animae et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo, et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus, et anima dicuntur simplicia per hoc, quod omnino carent quantitate, et ideo non applicantur ad continuum, nisi per contactum virtutis; unde totum illud, quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; et animae, quae unitur ut forma, et perfectibile unum; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in quolibet sui perfectibilis tota »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

6) *De immort. an.*, c. 16.

Rursus, « Si corpus, ait, non est, nisi quod per loci spatium . . . ita sistitur, vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior [1] ».

244. Itaque a simplicitate animae oriri quod ipsa in toto corpore sit, non est, quod in dubium revocetur [2]. Verum et aliam causam huiusce rei ex ipso Nemesio supra protulimus, quod nempe anima non sit circumscripta loco. Quod quidem licet cum simplicitate ita sit arcto coniuncta nexu, ut aliud ex alio sponte sua sequi omnes concedant; tamen, quoniam, quantum coniectura auguramur, proxima ratio, cur anima sit tota in singulis partibus corporis, in eo consistit, quod non est circumscripta loco, supervacaneum non erit de illa pauca delibare.

245. Atque in primis illud erit memoria repetendum, quod in *Ontologia* docuimus [3], quod nempe illud sit *circumscriptive* in loco, quod habet proportionem ad locum, proindeque a loco, in quo est, exaequatur, quodque, aiente s. Bonaventura, requirit ut « totum in toto, et pars in parte sit secundum commensurationem [4] ». Itaque, si pars in parte, et totum in toto est, consequitur, ea, quae a loco circumscribuntur, numquam in singulis partibus esse tota; atque e contrario, quaecumque loco non sunt circumscripta, singulis partibus tota simul adesse. Iam anima non ita corpori adiungitur, ut ab illo circumscribatur; « hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva [5] »; unde ipsa « est in corpore ut continens, et non ut contenta [6] ». Ergo anima in singulis partibus corporis tota reperiri intelligitur [7]. Praeterea, substantia creata, quae non est *cir-*

---

[1]) *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. Cf p. 134.

[2]) S. Thomas in saepe laudato cap. 72, lib. II *Contr. Gent.*, allatis argumentis pro hoc modo, quo anima est in corpore, statim subiungit: « Nec est hoc difficile apprehendere ei, qui intelligit animam non esse indivisibilem ut punctum, nec sic incorporeum corporeo coniungi, sicut corpora ad invicem coniunguntur ».

[3]) Cap. VI, art. 1, p. 168 sq vol. II.

[4]) *Ibid.*, c. 7.

[5]) I, q. LII, a. 1 c. « Quidquid, scribit etiam s. Augustinus, qualibet crassitudine est, non potest nisi minui per partes, habendo aliud hic, et aliud alibi. Animae vero natura nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole diffundi »; *Contr. Epist. Man.*, c. 16, n. 20.

[6]) *Ibid.* « Anima, inquit etiam sanctus Damascenus, tota toti corpori devincta est, et non pars parti, nec eo continetur, sed ipsum continet »; *De Fide Orth.*, lib. I, c. 13, p. 150, ed. Lequien, Parisiis 1712.

[7]) « In omnibus simul, ad rem subdit s. Augustinus, et in singulis parti-

cumscriptive in loco, utique praesentiam loco illi praestat vel per operationem, vel per informationem, quod *definitive* [1] esse in loco Scholastici dicunt [2]; illud autem, quod hac ratione est in loco, « est in qualibet parte sui loci, vel in qualibet parte sui perfectibilis totum [3]. Atqui anima, ut iam diximus, non est *circumscriptive* in corpore. Ergo pronum exinde est colligere eam esse totam in singulis corporis partibus.

ARTICVLVS QVARTVS

Adversariorum obiectiones diluuntur

246. Obiic. 1° Boerhaavio observante, « compressa, discussa, putrefacta medulla cerebri, omnis actio per nervos oriundos exerceri sueta, statim aboletur [4] »; et, quemadmodum animadvertit Hallerus, « cerebro laborante, vel nervo inter sensorium, et cerebrum, sensus omnis deletur [5] ». Atqui haec demonstrant sensationes exerceri in cerebro, ac proinde animam non nisi in cerebro esse. Ergo.

247. Resp. *Neg. min.* quoad utramque partem. Re quidem vera, in primis ex allatis experimentis illud, quod iam ostendimus, sensationes nempe in singulis organis fieri, haud evertitur; opportuna enim eorum phoenomenorum ratio ex eo redditur, quod, cum cerebrum sit veluti centrum totius systematis nervei, quin immo principium, a quo nervi nascuntur omnes, qui sensationi inserviunt, profecto nulli dubium esse potest, nervos sensificos tunc propriam naturam retenturos, si et suam cerebrum retinuerit. Atqui compressa, discussa, putrefacta medulla cerebri, vel cerebro laborante, naturam sensiferam amittunt nervi. Ergo ipsi functionem sensationes referendi obire nequeunt [6]. Ceterum, quemadmodum, corrupto cerebro, sensatio deficit, ita et hanc, corruptis organis, deficere eadem experientia testatur. Quocirca, si inde, unde vellent adversarii, sensationes in cerebro perfici concluderemus, quidni et ab hac ultima testata experientia sensationes in organis fieri inferamus? Secundo, adversarii plus aequo de his experimentis, quasi de parta victoria, gloriantur; quae sane si quid valerent, animam in cerebro secundum totam virtutem sensitivam esse demostrarent; verum et inibi tantum animam

---

culis corporis sui, tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare, et amplioribus ampliora »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4.

[1] Scilicet « quod ita est in uno loco, quod non in alio »; I, q. LII, a. 2 c.

[2] Cf *Ontol.*, loc. cit. p. 169.

[3] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

[4] *Inst. med.*, c. 2, n. 284.

[5] *In not. in Boerh.*, t. 4 *Inst. med. praelect.*, n. 568.

[6] Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 6, p. 259 sq.

*

residere nunquam probabunt. Nam praeter vim sentiendi, aliis virtutibus pollet anima, quas per alias corporis partes exerceri omnes norunt.

248. Porro alienum a veritate prorsus non est, animam esse in cerebro secundum totam virtutem sensitivam, non quod in cerebro omnia sensilium genera sentiat; verum quia, ut in *Dynamilogia* [1] docuimus, encephalum, sive systema cerebro-spinale est organum sensus communis, qui veluti fons aliquis totam virtutem sensitivam continet, ab eoque, tanquam rivuli, reliqui deducuntur sensus [2].

249. Obiic. 2° Anima est in eo corpore, cuius est actus, hoc est in corpore organico. Atqui quaelibet pars corporis non est corpus organicum. Ergo.

250. Resp. *Dist. mai.*; ita ut non sit in partibus corporis organici *primo*, et *per se*, *conc. mai.*, ita ut non sit in eis, prout ad totum referuntur, *neg. mai.* Eadem ratione *dist. min.*, quaelibet pars corporis non est corpus organicum, sed tamen ad illud ordinatur, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Anima humana, quippe quae caeteris formis superior est, ea virtutis perfectione pollet, ut diversas exerere possit operationes; et quoniam materia, quae quidem propter formam est, operationibus propriis formae respondeat oportet, consequitur corpus, nempe materiam ab anima informatam, diversis organis instructam esse debere, ut per haec ad diversas operationes exercendas idonea efficiatur [3]. Quapropter non nisi totum corpus,

---

1) Loc. cit.

2) E re autem est hic illud monere, Scholasticos in assignando organo sensus communis cum Aristotele omnino non consentire. Hic enim, quoniam nervos omnes a corde tanquam ab radice eadem oriri putavit, in eo sensum communem posuit (*Hist. anim.*, lib. I, c. 14, lib. II, c. 1; *De part. anim.*, lib. III, c. 4 etc.). Contra ea, Albertus M., cui s. Thomas, aliique adhaeserunt, Aristoteli concessit cor esse radicem nervorum, sed contendit « systema nerveum tum sentiendi vim adipisci, cum ad cerebrum pervenit; et quandoquidem nervi a cerebro ad organa specialia porriguntur, in his organis vim sentiendi inesse. Quamobrem et sensorium commune in cerebro esse atque cerebrum esse organum sensus communis apertissime docuit »; *De anim.*, lib. I, c. 5.

3) « Cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam, ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo, sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris, et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis, cuius est actus, et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior »; *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. cr.*, a. 4 c.; cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 338.

quod nempe ex diversis organis constituitur, est proprie, sive *principaliter*, et *per se* illud, quod ab anima informatur. At vero, quia partes ordinem ad totum habent, consequitur animam, quae est forma totius corporis, ac proinde est in toto corpore, esse etiam formam singularum partium, ideoque in his singulis residere. « Corpus organicum, s. Thomas inquit, est perfectibile ab anima primo, et per se, singula autem organa, et organorum partes in ordine ad totum [1] ».

251. Exinde 1° facile intelligitur, etsi anima sit in qualibet corporis parte; tamen non singulas corporis partes esse animal. « Anima non est in qualibet parte corporis primo, et per se, sed in ordine ad totum, et ideo non quaelibet pars animalis est animal [2] ». 2° Illud, quod supra diximus [3], magis perspicuum fit, scilicet animam, cum sit in singulis corporis partibus, in pluribus locis non esse. Etenim eo modo anima est in singulis corporis partibus, quo ad eas veluti forma comparatur. Atqui in primis forma non comparatur ad materiam, tamquam ad locum, sed tamquam ad perfectibile [4]; deinde comparatur « ad partes per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum [5] ». Ergo ex eo, quod anima in singulis partibus sit, in pluribus locis eam esse perperam infertur.

252. Obiic. 3° Si anima est in qualibet corporis parte, cum una pars corporis movetur, altera quiescit, ipsa quoque anima moveretur simul, et quiesceret. Atqui id fieri non potest. Ergo.

253. Resp. *Dist. mai.*, moveretur simul, et quiesceret *per accidens*, *conc. mai.*, *per se*, *neg. mai.* Eadem *dist. conc.*, *et neg. min. Neg. cons.* Iam a nobis ostensum fuit motum non *per se*, sed dumtaxat *per accidens* animae attribui posse, ex eo nempe, quod movet corpus, ipsa per motum corporis quodammodo movetur [6]. At vero nulla repugnantia

---

[1]) *Op. cit.*, loc. cit. ad 13. Cf *ibid.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 1. Breviter s. Bonaventura: « Omnes partes perficit in toto »; Ibid. in *resol.*

[2]) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, ibid. ad 2. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 2.

[3]) P. 144 sq.

[4]) « Anima non est in corpore, vel in partibus corporis, sicut in loco; sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis »; *In lib. I Sent.*, loc. cit. ad 4.

[5]) I, q. LXXVI, a. 8 c. Hoc innuisse videtur etiam s. Bonaventura, ubi scribit: « Quamvis spiritus creatus sit in pluribus partibus corporis, non tamen in omnibus, nisi ut unitis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 11, q. 1 *resol.*

[6]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 426. Praeclare ad hanc rem inquit s. Bonaventura: « Sicut esse in loco est dupliciter, quia circumscribitur, et quia diffinitur, et illud proprie est locale, quod circumscribitur, aliud autem quodammodo est locale, quodammodo non; ita moveri per locum, uno modo est per circumscriptionem ferri de loco in locum, et sic est tantum corporum; alio modo moveri est minus proprie, secundum dif-

in eo est, quod simul *per accidens* moveatur, et quiescat. « Dicendum, ad rem s. Thomas inquit, quod anima, moto corpore, movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens, quod aliquid simul moveatur, et quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret, et moveretur [1] ».

254. Obiic. 4° Si anima est in qualibet corporis parte, crescentibus partibus corporis, anima ut esse possit, ubi prius non erat, iterum creetur oportet; et, ablata quacumque corporis parte, vel illinc excedit anima, vel commigrat ex illa parte in alias. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

255. Resp. *Neg. mai.* Et sane, quod spectat ad primum, illam iteratam, quam adversarii obtrudunt, creationem haud expostulari ex eo colligitur, quod, crescentibus partibus corporis, anima non proprie, sed *per accidens* incipit esse, ubi prius non erat. Non quidem proprie, quia anima, aiente s. Thoma, « naturaliter dat esse, et speciem suo perfectibili, in quantum est forma corporis secundum essentiam [2] »; quapropter, crescentibus partibus corporis, anima non in eis esse, sed potius eas vivificare incipit. *Per accidens* autem in novis partibus incipit esse; id quod ab eodem sancto Doctore ita explicatur: « Dicendum, quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philos. IV *Physic.*; unde, augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se, ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur, moto corpore [3] ». Quod attinet ad alterum, profecto si anima in illa parte, quae aufertur, dumtaxat resideret, hac ablata, ipsa quoque auferretur, vel in aliam partem migraret. Ast e contrario, anima, ut cum

---

finitionem transire, et sic est spirituum proprie »; *Ibid.*, Dist. cit., p. II, a. 2, q. 1 *resol.*

[1]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 7. Et (*ibid.*, q. un. *De Anim.*, a. 12 ad 10): « Dicendum, quod non movetur, neque quiescit, moto, seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur, et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis ». S. Bonaventura allatam obiectionem his verbis enodat: « Dicendum, quod perfectio potest supra totum perfectibile, et quantum ad substantiam, et quantum ad potentiam. Et cum anima sit perfectio totius corporis, super totum potest, et ideo nullo minori, quam sit totum corpus, diffinitur eius substantia, nec potentia; diffinitur autem corpore suo, quod perficit, et ideo, corpore moto, movetur per consequens; partibus autem non diffinitur, quia sunt minores toto, et ita est in una, quod non est extra aliam. Etiam ideo, quia in nulla parte est diffinitive, non movetur ad motum alicuius partis, sicut nec Deus movetur ad motum alicuius creaturae »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[2]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 17.

[3]) *Op. cit.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 12.

s. Augustino loquamur, « ita in singulis distantibus locis tota simul adest, non unum deserens, ut in altero tota sit, neque ita utrumque tenens, ut aliam partem hic habeat, et alibi aliam [1] ». Itaque, ablata corporis parte, non aliud in anima evenit, quam quod illic vigere desinit [2]. « Dicendum quod, praecisa parte, non requiritur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur, quod in illa sola parte anima esset, sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius [3] ».

256. Obiic. 5° Nihil eius, quod est totum in aliquo loco, potest esse ultra locum illum. Atqui in una parte corporis anima est tota. Ergo nihil animae in ceteris partibus esse potest.

257. Resp. *Dist. mai.*; si agatur de toto *secundum quantitatem*, *conc. mai.*; si de toto *secundum essentiam*, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, est tota *secundum essentiam*, *conc. min.*, *secundum quantitatem*, *neg. min. Neg. cons.* Equidem illud, quod habet partes extra partes, ita est in aliquo, ut quaelibet pars eius respondeat parti eius, in quo est; proindeque si sit totum in aliquo, nequit esse in alio. « Nempe, inquit s. Anselmus, omnino circumscriptum est, quod cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur [4] ». At e contrario anima, ut diximus [5], ideo est tota in qualibet parte corporis, quia simplex est, et loco non circumscribitur, proindeque est tota non *secundum quantitatem*, sed *secundum essentiam* [6]. Iam, cum anima secundum essentiam sit tota in una parte corporis, profecto « nihil animae est extra animam, quae est in hac parte corporis; non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis, sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit [7] ».

---

1) *Contr. Epist. Fundam.*, c. 18, n. 20.

2) Rationem, ex qua fit ut, laesa aliqua corporis parte, e. g. corde, homo pereat, at non item laesa, e. g., manu, ita s. Bonaventura exposuit: « Anima per sui praesentiam est in qualibet parte immediate, quam continet, et conservat, non tamen omnino, sed influit in omnes partes per unam; et ideo, cessante illa parte, et eius influentia, perit ordo corporis essentialis, et ita anima separatur »; *Loc. cit.* Cf. s. Thom. *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 3.

3) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 15.

4) *Monol.*, c. 13, p. 32, ed. cit.

5) P. 145 sq.

6) « Cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totam perfectionem suae naturae, et non aliquam totalitatem partium »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 1.

7) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 3.

CAPVT QVINTVM

De essentia animae humanae

258. Una, et altera quaestione de natura hominis absoluta, ad tertiam iam a principio a nobis propositam [1] progredimur, quae anima quid sit explanat. Verum Aristoteles, qui in tribus illis de anima libris naturam, et facultates animae explicavit, sapienter admonere videtur « esse primum necesse distinguere in quonam generum collocetur anima, utrum nempe substantia sit, an qualitas, quantitas, vel quodvis aliorum generum [2] »; nam, cum quodlibet ens, utut accidentale sit, sua tamen essentia non careat, nemo sane ab enodata tantum alicuius rei essentia rem illam substantiam esse, vel accidens colligere poterit. Quibus rebus fit, ut huic de animae essentia quaestioni hanc alteram de genere, ad quod pertinet, praemittamus.

ARTICVLVS PRIMVS

Utrum anima substantia sit, inquiritur

259. Utrum anima substantia sit inquirentes, philosophos tum veteres, tum recentes hac in re dupliciter offendisse putamus; uno modo animam cum corpore in unum confundentes; altero eandem animam ανουσιον, sive non *substantiam* appellantes. Ut, qui tam prave de anima senserint, adolescentes noscant, utriusque erroris historiam breviter contexemus.

260. A Dicaearcho est ordiendum. Hic « nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque et animalia, et animantes appellari » putavit. Addidit : « neque in homine inesse animum, vel animam, nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat [3] ». Iisdem fere temporibus

---

[1]) Pag. 2.

[2]) *De Anim.*, lib. I, c. 1, § 3.

[3]) Cic., *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10. De eodem Plutarchus testatur dixisse « animam ἁρμονιαν, *harmoniam*, quatuor elementorum (*De plac. phil.*, lib. IV, c. 2); Sextus Empiricus « eam nihil esse aliud, quam παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, *aliquo modo affectum corpus* » (*adv. Math.*, lib. VIII, sive *adv. Log.*, sect. 349); Iamblichus, apud Stobaeum (*Ecl.*, lib. I, c. 52, p. 870, ed. cit.), « quod naturae coniunctum est, aut a corpore non separabile, cui insit vis vitalis, non tamen ita, ut per se in anima subsistat ». Quae omnia si cum verbis Tullii superius allatis conferantur, nihil est, quod cum Tennemanno (*Op. cit.*, t. III, p. 337) Dicaearchi sententiam haud recte a Tullio expositam coniicias.

Dicaearchi condiscipulus Aristoxenus, musicorum perstudiosus, ab artificio suo non recedens, animam corporis harmoniam autumavit [1]. Scilicet ut « in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos [2] ». Atque in hoc eodem numero fuit Claudius Galenus, qui, utpote sceptica labe illitus [3], de immortalitate animorum per Platonem defensa dubitavit; tum illud Aristotelis explicans, animam esse formam corporis, ea addit, quae satis manifesto ostendunt se ab illa sententia non abhorrere, quae animam cum corporis temperie confundit [4].

261. Porro haec, aliaque materialismi studia in scholis ab Galeni temporibus deferbuisse historia philosophiae abunde testatur, cum

---

Imo Lud. Heeren, cum verba Iamblichi paulo ante allata Tullii verbis non omnino respondeant, ea et corrupta, et mutila esse suspicatur. In loc. Stobaei paulo ante allato.

[1]) Aristotelis discipulus fuit Aristoxenus; at a Pythagoreis musicam edoctus contra sui praeceptoris sententiam animam esse corporis harmoniam est tuitus, et Aristoxeneorum sectae caput fuit. Vid. Mahne, *Diatrib. de Aristox. philos. peripatet.*, Amst. 1793.

[2]) Cic., loc. cit. Verba Tullii, ex cuius tantum auctoritate haec Aristoxeni harmonia ad nos usque pervenit, ita explicantur a Lactantio: « Musici intentionem, concentumque nervorum in integros modos, sine ulla offensione consonantium, harmoniam vocant. Volunt igitur animum simili ratione constare in homine, quae et concors modulatio constat in fidibus; scilicet ut singularum corporis partium firma coniunctio, membrorumque omnium consentiens in unum vigor, motum illum sensibilem faciat, animumque concinnet, sicut sunt nervi bene intenti ad conspirantem sonum » (*De Opif. Dei*, c. 16; cf etiam *Divin. Instit.*, lib. VII, c. 13). Diximus *auctoritate unius Ciceronis;* nam sive *harmonicor. elementorum* libri III per Ioan. Meursium primum editi, Lugd. Bat. 1616, et postea diligentius et emendatius per Marc. Meibomium, Amstel. 1652; sive *Rhythmic. elem. fragm.* a Morellio Venetiis 1785 evulgata, et quae Bartels Bonnae 1854 denuo edidit et illustravit, ne verbum quidem de hac harmonia continent.

[3]) Ferme omnes scepticos antiquiores medicos fuisse testatur Diog. Laert. (lib. IX, segm. 116; cf vol. I, *Criteriol.*, c. II, art. 2, p. 599). Galenus ipse profitetur se scepticum futurum, nisi per Geometriam, Arithmeticen, et Logisticam esset revocatus (Lib. *de libris propriis*); nonne ergo sceptica labe illitus? Cf Lobbe, *Vita Galeni ex propriis operibus collecta*, Paris 1660.

[4]) En eius verba: « Quare et animae substantia (natura) quodammodo temperies erit quatuor si qualitatum dicere velis, humiditatis, siccitatis, frigoris, et caloris: si corporum humidi, calidi, frigidi, et sicci. . . Itaque si ratiocinatrix pars species animae fuerit, interibit, siquidem et ipsa temperatura quaedam cerebri est. Atque ita omnes animae species, ac partes, vires temperaturam sequentes habebunt; ac huius naturae anima substantia fuerit »; Opusc. *Quod animi vires corpor. temp. sequantur*, c. III. Cf quae de Galeno diximus p. 67, et Chauvet, *La Psychol. de Galien*, Caen 1861.

literis proditum existat nonnisi multa post saecula Hobbesium, Collinsium in Anglia, Baronem d' Holbach, Helvetium, Diderotum, La Mettriium, aliosque in Gallia hoc materialismi genus docuisse [1]. Verum cum tam falsam opinionem ab saeculi XVIII Spiritualistis disiectam novimus, vetus illud materialismi genus, nova indutum galea, ducibus Büchnerio in Germania, et Augusto Comteo in Gallia, Spiritualistis bellum inferre persentimus. Atque ut quid discriminis revera inter illud primum materialismi genus, et hoc postremum intersit, adolescentes noscant, in memoriam revocamus, veteres materialismi adsertores, si in id erroris lapsi sunt, ut nihil esse praeter corpus in homine docerent, materiam eo modo spectasse, quo illam inertem, et mechanicae legibus subiectam Cartesius post veteres Atomistas consideravit; scilicet ut cum materies per se iners sit, atque in infinitum divisibilis, nonnisi atomorum concursu, et natura extrinsecus ciente, et agitante motum, corpus hoc, quod humanum vocamus, conficiatur, et vivat, ex quo materialismus *mechanicus*, *geometricus*, *atomicus* merito est dictus. At contra factum ab recentioribus eiusdem materialismi defensoribus; nam materiam essentialiter activam dixere, cuius internae vires huiusmodi sunt, ut corpora metallica, vegetabilia, humana denique ab ea naturaliter progignantur, quin corpora vegetabilia anima indigeant ad vivendum, et tota haec rerum omnium compages Deo, ut componatur. Atque inde materialismus *dynamicus* est appellitatus [2].

262. Iamvero primus, qui in Germania hanc novam materialismi formam in lucem protulerit, Moleschottum fuisse comperimus; qui vim absque materia, hancque sine illa nullo pacto posse esse autumans, *circularem vitae cursum* docuit; quo nempe materia a morte ad vitam, et a vita ad mortem suapte fertur natura [3]. Quam quidem sententiam Rodolphus Wagnerius confirmavit, qui in sermone, quem Gottingae habuit coram tum medicis, tum naturalistis germanicis, « nihil, inquit, video, cur ex progressibus, quos physiologia facit, animam a corpore distinctam probem [4] ». Denique, ne plura consectemur, Büchnerius in suis naturalium scientiarum studiis, non solum idem sensit, quod Moleschottus, Wagnerius, sed ex physiologiae

---

[1]) De his, aliisque adi Guiliel. Schraub, *De vita Psychica*, p. 52-53, Marburgi Cattorum 1833.

[2]) De toto hoc inter utrumque materialismi genus discrimine satis luculenter scripsere Albert Lemoine, *Du Vitalisme et l' Animisme de Sthal*, c. I, *Bibliot. de Philosoph. contempor.*, Paris 1864, et Tissot, *L' Animisme ou la matière et l' esprit conciliès*, lib. I, c. 1, p. 2 sqq, Paris 1865.

[3]) I. Moleschott, *Cursus vitae circularis* (germ.), IV ed. 1862; vel, *La circulation de la vie*, voll. 2, Paris 1865.

[4]) M. Rodol. Wagner, *De hominis creatione et de substantia animae* (germ.), Gotting. 1854.

experimentis rationem illi sententiae reddendam curavit; quare et cum valentioribus in hoc genere est comparandus, qui animam cum corpore confundunt [1].

263. Iisdem ferme temporibus, quibus haec in Germania fiebant, A.Comteum in Gallia pro novis his materiae iuribus tanquam pro aris et focis pugnasse scimus. Qui cum nil nisi methodo, quam *positivismum* dicunt, explicet, hypothesim animae a corpore distinctae, tanquam phaenomenis vitae explicandis aptae,reiiciendam docet [2]. Certe A. Littreius, qui tam bene de hac nova philosophandi methodo est meritus, « anima, inquit, anatomice inspecta est collectio omnium cerebri functionum, sive medullae spinalis, physiologice vero est collectio sensibilitatis encephali [3] ». Quae quidem ratio et disciplina, quam multos nacta sit discipulos, ne dicamus patronos, tum in eadem Gallia, tum, quod non magis mireris, in Anglia, idem Littreius, qui accurate admodum *positivismi* fata describit, in variis opellis testatum reliquit [4]; a quibus recensendis, cum nonnihil a nobis alibi delibatum sit [5], in praesenti data opera supersedemus.

264. Iam porro ad illos philosophos transeamus, qui licet discrimen inter animam, et corpus agnoverint, illam tamen esse substantiam inficiati sunt. Horum primus Protagoras perhibetur; qui, ut est apud Laertium, « dicebat nihil esse animam praeter sensus [6] ». Quod quidem a philosophis, quos Plato lepide τοὺς ῥέοντας, *fluentes* [7], vocat, hausit, atque iuxta illorum placita explicuit. Scilicet materiam He-

---

[1]) Louis Büchner, *Force et Matière*, trad. par Gamber, *Cerveau et ame*, p. 108 sq, Leipsick 1863. Cf p. 74, not. 5, et vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 342, not. 3. Plures alii de hoc materialismo in eadem Germania meriti sunt, quos qui nosse cupiat adeat P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, c. I, p. 14 sqq, Paris 1864.

[2]) *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*, Paris, octobr. 1852.

[3]) Cf Janet, *La crise philosophique*, c. III, « Philosoph. de M. Littrè », p. 115, Paris 1865. Verum idem Littrè ob hanc definitionem animae materialismi insimulatus respondit « philosophiam *positivam* docere iuxta humanae cognitionis fines nullam esse cogitationem absque cerebro; at id fieri vel per *hypothesim* animae, vel per molecularum dispositionem ab illius methodi, qua res explicantur, natura abhorret »; cf *Matérialisme et Spiritualisme*, *Ètude de philosophie positive*, par Leblais, Paris 1865, Préface par Littrè, p. XIX. At causa patrocinio non bona peior erit.

[4]) Cf prae ceteris opus illud, cui titulus: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2e edit., Paris 1864.

[5]) *Il Positivismo*; vid. *La Scienza e la Fede*, vol. XLI, p. 193 sqq, Napoli 1861.

[6]) Lib. IX, segm. 51.

[7]) Vid. Frid. Astium in voce ῥέω, *Lexicon Platonicum*, t. III, p. 233, Lipsiae 1835 38.

racliti fluxilem spectans, atque hominem uno sensu uti ad cognoscendum autumans, ea esse, quae actu sentiuntur, non esse quae non sentiuntur, docuit; atque ideo animam nihil esse, nisi sensationem, contendit [1]. Alter, qui hoc idem existimasse nobis videtur, Strato Lampsacenus fuit, qui sensismo plus aequo indulgens, illaque doctrina utens iam per Theophrastum defensa, intellectus energiam a motu ipsius non distingui [2], cogitationem motum esse, per sensus et sensilia determinandum, et sensationem animam esse putavit [3].

265. Hanc vero doctrinam ab inferis excitandam, novaque induendam sensismi forma inter recentes Humius, et Condillacus curarunt. Iam neminem fallit non potuisse Lockium una experientia innixum ad veram substantiae notionem adsurgere, atque illam definivisse « complexionem qualitatum, quas sensu percipimus, ignota ratione

---

1) Cf Plat., *Theaete*, p. 135, vol. I, p. II, ed. cit.; Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. I, § 117, p. 55; *Adv. Math.*, lib. VII, § 60, p. 382, ed. cit., et Vittinga, *Disquisit. de Prot. vita et philosoph.*, Croning. 1852.

2) Voces ἐνέργεια, κινησις, non ita ab Aristotele definitae fuere, ut eius discipuli sensum luculentum praeceptoris exsculperent: quocirca nil mirum, si ab illis ipsis vocibus Theophrastus, et Strato sensismum deduxerint. Verax harum vocum sensus colligi potest ex *Met.* lib. VIII, c. 6, p. 568, ed. Didot, et ex interpretatione, quam ipsarum ex anonymo aliquo commentatore reddit Suidas in h. v. ενεργεια, *Lexic.*, vol. I, p. 250, ed. Bernhardy.

3) Strato physicus Theophrasti auditor multos libros, teste Diog. Laertio (lib. V, segm. 59), scripsit. At temporum iniuria perierunt. Nos hanc de anima sententiam habuisse Stratonem opinati sumus, innixi praesertim auctoritate Sexti Empirici, et Plutarchi. Quorum primus refert Stratonem posuisse « cogitationem (διάνοιαν) esse sensus » (*adv. Math.*, lib. VII, § 350); alter vero auctor est extitisse orationem Stratonis « qua sine intelligentia (ανευ του νοειν) sentiri nihil posse demonstrat » (*De solert. anim.*, p. 961, ed. cit.); deinde utrique illorum verborum sensum ita interpretantur, ut eundem dixisse putent, quae Epicharmus διάνοιαν (iuxta Sext. Emp., loc. cit.) « per sensuum instrumenta, tanquam per quaedam foramina prospicere et se exerere »; νους (ex Plutarcho, l. laud. at iuxta lectionum plutarchiarum specimen per Dr. G. H. Mosen scriptum inter *Meletemata discipl. antiq.* opera Creuzeri, Pars alt., p. 54, Lips. 1817) ὁρᾷ, καὶ νοῦς ακουει, τἄλλα δε τωφά και τυφλά. Vid. p. 140, not. 2. Atqui licet apud philosophos peripateticos, eodem Empirico teste (*adv. Math.*, VII, § 229, p. 416), hoc intersit δ' ανοιαν et νοῦν, ut διανοία, *cogitatio*, potentiam, το δυνάσται, significet, νοῦς, *intelligentia* actum ἐνέργειαν; nemo tamen negabit hanc *cogitationem* a sensibus non distinctam ab ipsa anima non distingui: quoniam et pars *principalis* sit ipsius animae, et posita sit in superciliorum meditullio (*Plut.* et *De plac. phil.* IV, 5, 23; Tert., *de Anim.*, c. XV). Denique Simplicius refert: « motus (ex Stratonis sententia) esse τας ενεργειας animalis . . . Ενεργεια . . . ἡ νοησις τῆς διάνοιας cogitatio intelligentiae » (Simp. *Phis.* fol. 225 a., ed. Ald). Ex quibus postremis cogitationem esse motum, vel si mavis sensum, atque eundem esse actum animae quisque ex se colliget.

coexistentium [1] ». Quam quidem opinionem in primis confirmavit Humius, atque animae substantialitatem, si ita loqui fas est, iuxta illam explicare contendit. Etenim, eius sententia, idea nostri *ego*, ab impressione, quam rem sensiles in animam efficiunt, est deducenda, et propemodum, vel plane potius ipsa impressio est. At, quoniam nulla quaelibet impressio est, quae ad momentum temporis durat, et una continenti motu succedit alteri, anima non una istarum sive impressionum, sive sensationum erit, sed complexio omnium phoenomenorum, quae circa ignotum subiectum incredibili celeritate versantur [2].

266. Neque dubitandum hoc idem docuisse Condillacum. Nam, ex eius sententia, 1° animus, seu *το ego* uniuscuiusque nostrum ex collectis sensationibus constat, quas vel actu experimur, vel memoria nobis suggerit; 2° animum se quis habere advertit, cum aliquid sentit, non tamen prima sensione impellente, et ciente, verum altera, quibus ad utrumque statum sui similem permanere videt, seque esse affirmat [3].

267. Haec Condillachi doctrina, post Tracyum, Volney, aliosque eiusque propugnatores, iam fato suo functa, paucis abhinc annis, H. Iainei opera, ad vitam revocata est. Qui et methodum condillachianam summis laudibus complet, et ea de substantia *του ego* effert, quibus vix, aut ne vix quidem a sententia per Condillacum defensa differre putes [4]. Denique Hernestus Renan [5], quamvis in Heghelii

---

[1]) Cf vol. II, *Ont.*, c. III, art. 1, p. 99-100.

[2]) *Tract. de nat. hum.* (angl.), vol. I, p. 361, 437, 438, ed. cit. Subiectum ignotum, de quo Humius loquitur, licet videatur substantia, utut ignota, tamen, ex sententia eiusdem, figmentum nostrae mentis est; quippe quia illud sibi effingit ex habitu invicem colligandi phoenomena, quae parumper permanere parent; seu ex habitu confingendi vinculum aliquod inter sibi invicem succedentes affectiones. Vid. *ibid.*, p. 340 sqq. Omnia ad Lockii sententiam loquitur. Cf *Ontol.*, loc. cit.

[3]) *Traitè des sensat.*, vol. I, p. 6. Sicut Humium, sic et Condillacum de cognitione substantiae sensisse certum est; at an eodem modo de existentia substantiae sive subiecti alicuius, super quo fluens sensationum unda fluctuat, nonnihil dubitatur. Verum quae de naturali inter proprietates absolutas vinculo docuit, nostrarum sensationum subiectum non tamquam substantiam, sed tanquam naturale inter illas vinculum ab ipso assignari satis manifesto persuadent.

[4]) H. Jaine, *Le philosoph. Franc. du XIX siècle*, p. 16, et 245, 2e ed. Paris 1860.

[5]) Hern. Renan de hac re data opera locutus non est; at a modo, quo conscientiae naturam explanavit, licuit nobis inferre animam ipsam velut ipsius cerebri *compositionem* ab eo traduci. De qua re videsis Janet, *La crise* etc., p. 63, et 65. Ceterum mirandum non est, si Renan, pantheista cum sit, omnibus concedentibus, nunc primum uti sensista, vel, ut melius dicamus, materialista in medium prodeat, nam novum illud materialismi genus, de quo

schola stipendia mereat sua, non dubitat tamen pro sensismo arma ferre, quia conscientiam esse effectum virium cerebri inter se compositarum dicit, ob idque animum ipsum ab iisdem viribus inter se compositis effici docere videtur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Animam a corpore distingui contra Materialistas mechanicos, et dynamicos ostenditur

268. Iam has de animae substantia sententias hoc ordine refellimus; nempe 1° expositis argumentis, quibus animam a corpore distingui contra Materialistas mechanicos ostenditur, eadem contra dynamicos defendimus; 2° substantialitatem, quam animae hoc modo vindicamus, non illam esse, quam tum veteres post Protagoram, tum recentes post Condillacum sensistae sibi confingunt, explicamus. Ad primum caput quod spectat, longum est omnia numerare argumenta; quare pauca sufficient, ex quibus intelligi possit, quantus hic fuerit materialistarum error.

269. Et quidem, corpus hoc, quo induimur, non externo pulsu agitari, sed motu suo, et interno cieri, uno verbo, vita frui omnes concedunt. Corpus autem, quod vivit, principium vitae a se distinctum habet. Ergo anima, vitae totius principium, a corpore differt. Si enim corpori vivendi principium ita a natura tributum dicatur, ut unum, et idem cum illo esset, non esset vivens a non vivente distinctum, atque ut ubique vivens erit, ita nusquam inanimum erit [1]. Quod argumentum illustrius ex eo fit, quod corpus nostrum *vivens* nominatur, non quia corpus est, sed quia tale aliquid in se habeat, ut corpore, et vita constare, atque a non vivente differre dicatur. Atqui in corpore vivente hoc tale aliquid est anima [2]. Itaque anima, principium vitae, cum corpore non confunditur [3].

---

supra sumus locuti, ab Heghelii Schola ortum suum duxit, patronosque est nactum, in primis Heghelianos, quorum scrinia studiose admodum compilat Renan.

[1]) « Est autem, inquit s. Augustinus, animus vita quaedam: unde omne, quod animatum est, vivere; omne autem inanime . . . mortuum, id est vita privatum intelligitur »; *De imm. anim.*, c. 9, n. 16.

[2]) « Iam tu, ait idem sanctus Doctor, melior es, tibi dico, anima; quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori »; *Conf.*, lib. X, c. 6, n. 10. Et alibi: « Praesentia quippe animae tuae caro vivit, et quandiu in carne tua praesens est anima tua, necesse est, ut vivat caro tua. Est enim anima vita quaedam, qua vivit caro tua. . . Habet caro tua vitam, animam, qua vivit caro tua »; *Serm.* CLXI *De verbis Apost. I Cor. cap. VI*, c. 5 et 6, n. 6.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 1 c.

270. Deinde nemo dubitat *compagem nostri corporis*, ut cum s. Augustino loquamur, *in nobis teneri, ne dissolvatur* [1], atque ea vitae opera a nobis exerceri, quae numquam in corporibus inanimis conspiciuntur, ut puta alendi vim, et augescendi, aliaque quam plura, quae non modo viventium, sed animalium perfectorum propria perhibentur. Sed fac animam esse ipsum corpus nostrum, vides unum corpus omnia haec conficere, et complere; quapropter illud, quod principio alieno indiget ut vivat, vitam efficiet, et quod ad dissolutionem ultro est proclive, ab ea seipsum impediet.

271. Adhaec, si animal se ipsum movet, unam partem motam habeat necesse est; moventem, non totam alteram; ea enim est potentiae, et actus natura, quae moventi seipsum conveniunt, ut partitas habeant inter se, et divisas partes moventis, et motae. Iam corpus est pars mota, anima autem est pars illa movens non mota [2], nam corpus inanime iners iacet, et *non movet, nisi motum*. Anima igitur aliud a nostro corpore sit oportet [3].

272. Denique illud est vel maximum, corpus omne in duas partes dividi, quarum una materia dicitur, alia forma; neque vero quemquam fugit non posse fieri, ut duo haec principia inter se distincta in unum, et idem evadant. Quae quidem cum constent, atque superius a nobis sint defensa, illud etiam perspicuum erit, corpus humanum forma, et materia, sive anima, et corpore conflari, neque illam in istud confundi [4].

273. Addi etiam poterit corpus, quemadmodum ipsi physiologi docent, per leges assimilationis, et excretionis, quoad particulas, ex quibus constat, sensim sine sensu commutari, adeo ut temporis fluxu prorsus renovetur. Si igitur anima, sive principium cogitandi non nisi ipsum corpus esset, principium vivendi in dies variari, ac tandem in aliud renovari in nobis deberet. Atqui unusquisque nostrum experitur principium vivendi constanter manere idem, ita ut nos, qui nunc vivimus, eosdem esse, qui antea viximus, consciamus. Ergo [5].

274. Quod si anima a corpore distinguitur, ipsam neque in temperamento, neque in harmonia corporis consistere consequitur [6]. Sane

---

[1]) *Retract.* lib. I, c. II, n. 4. Cf p. 87, not. 1.

[2]) Anima est movens non motum, nam etsi ad motum sui mobilis moveatur, tamen non per se, sed per accidens movetur: « Est movens, quod non movetur per se, sed per accidens . . . et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus »; I, q. LXXV, a. 1 ad 1. Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 425-426.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 65, n. 4.

[4]) Cf s. Thom., *ioid.*, n. 1.

[5]) Cf Ploucquet, *Princip. subst. et phoen.*, c. 21, § 4.

[6]) « Salvo, s. Augustinus inquit, eo dumtaxat, ut vel corpus esse animam, vel aliquam corpoream qualitatem, sive coaptationem, quam Graeci αρμονιαν

temperamentum ex primis qualitatibus ad symmetriam deductis exurgit. Iam functiones, quae ab anima oriuntur, altioris sunt conditionis, quam quae a primis qualitatibus proficiscuntur; ab his enim manant calefactio, refrigeratio, aliaeque huiusmodi; ab anima vero actus nutriendi, augendi, locomovendi, sentiendi, intelligendi; nemo autem nescius est posteriora haec munia excellentiora esse [1]. Ergo anima non in primis qualitatibus consistit, sed est alia praestantior, eminentiorque natura [2].

275. Praeterea anima humana cohibet motus insurgentes in appetitu sensitivo, moderaturque pravos affectus, ut in iis, qui compescunt, patet. Hoc autem praestare nequit qualitatum turba, cum ab ea, ut a causa disponente, ac provocante, huiusmodi effectus plerumque oriantur, ac pro earum intensione, et remissione varientur. Igitur anima non est convenientia primarum qualitatum, sive temperamentum [3].

---

vocant, non credam, nec, quolibet ista garriente, me crediturum esse confidam, adiuvante Deo mentem meam »; *De Gen. ad lit.*, lib. X, c. 21, n. 37. Et alibi: « Non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus »; *De imm. anim.*, c. 10, n. 17.

[1]) Cf p. 75 sq, et vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 304-306; c. IV, art. 1, p. 318-320.

[2]) « Ostensum est supra, quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum, et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis, et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae; unde impossibile est, quod aliqua anima sit complexio »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 63, n. 1.

[3]) « Anima regit corpus, et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias, vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refraenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio »; *Contr. Gent.*, loc. cit. n. 4. Audiatur etiam Nemesius: « Temperatio non adversatur cupiditatibus corporis, sed adiuvat etiam. Ipsa enim est, quae movet, et incitat. Anima autem adversatur. Non est ergo anima temperatio » (*De nat. hom.*, c. 11, p. 21, ed. Fred. Matth., Halae Magdeburgicae, 1802). Et paulo post: « Aliud est, quod coercet, aliud, quod coercetur; aliud ergo temperamentum, aliud anima » (p. 22). Idem ferme argumentum ex eo, quod in operationibus intellectivis evenire experimur, sumpsit s. Augustinus: « Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto numquam hoc visum esset, si ea, quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res, quae naturam propriam non haberet, neque substantia

276. Iisdem argumentis animam harmoniam esse non posse demonstratur. Sane, ex operationibus forma quaeque, et natura cognoscitur; promit enim sese illa, et manifestat operando. At affectus, et operationes animae non conveniunt harmoniae, neque ab ea proficisci possunt. Anima igitur harmonia non est. Quomodo namque harmonia principium fit nutritionis, accretionis, et procreationis? Quomodo sentiendi, et appetendi? Quomodo harmonia, cum ea non moveat, ex quibus constat, non enim chordas ipsa movet, sed musicus, ipsa vero ex earum motu potius, et pulsatione gignitur, movendi principium esse potest? Quo demum modo intelligendi, quae operatio ab omni est mortali conditione, ac qualitate prorsus aliena? [1]

277. Insuper corporis harmonia aut in elementis consideratur, et sanitas est, aut in homogeneis partibus, et robur, ac valentia dicitur, aut in heterogeneis, pulcritudoque appellatur, quorum contraria morbus, infirmitas, deformitas nuncupantur. Atqui anima nihil horum est, nec, inquam, sanitas, nec robur, nec pulcritudo, sed potius, ut s. Augustinus inquit, *ista, quae commemorata sunt, praesentia sui exhibet corpori* [2]. Harmonia igitur omnino non est.

278. Praeterea harmonia dicitur aut esse plurium compositio, aut eorum compositorum proportio, et velut relatio. Iam multae sunt partium corporis compositiones, et pluribus, ac diversis modis; alia, inquam, ex homogeneis partibus, alia ex heterogeneis, alia rursus in heterogeneis compositio manus, alia brachii, alia capitis, alia item

---

esset, sed in subiecto corpore tamquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri, eaque visione melior, et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma, vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum, quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subiecto est inseparabiliter »; *De immort. anim.*, c. 10, n. 17.

[1]) « Haec positio (*animam esse harmoniam aut complexionem*) stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens, qualitates activas, et passivas, quae in nutriendo, et augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II *De Anima*; complexio autem, et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, cum tamen qualitates activae, et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere, et abstrahere species non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem universalis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c. « Non habet (*corpus*), s. Augustinus aiebat, eam vim, ut formet aliquid spirituale »; *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 20, n. 42.

[2]) *De mor. Eccl. Cath.*, lib. I, c. 5, n. 7.

cordis etc. Quare, cum multae compositiones sint, tam multae erunt in uno vivente animae, si anima compositio sit. Atqui una in singulis est anima. Anima igitur corporis partium compositio non est [1].

279. Denique anima imperium habet in corpus [2], pugnat, dominatur, illi adversatur persaepe; harmonia non pugnat cum instrumento, fidibusque consonantibus. Harmonia modo intenditur, modo remittitur, et omnino suscipit magis, et minus, aliae namque fides aliis magis sunt consonantes; anima non item. Constante harmonia, offensio consonantiae non potest accidere, neque harmonia dissonantiam suscipit; anima non virtutis modo, sed et vitii velut dissonantiae capax est [3].

280. His omnibus accedit, quod omne corpus mixtum harmoniam et complexionem habet; quocirca, si anima in harmonia, vel in complexione consisteret, omne corpus mixtum animatum dicendum foret [4].

281. Haec, cum per se clara, et perspicua sint, supervacaneum ducimus ex politiorum Philosophorum consensione corfirmare. Cum materialistis Dynamicis potius decertandum nobis est, qui argumenta paullo ante allata ad ostendendum animam, utpote principium vitae corporis, ab ipso corpore distinguendam esse, nihili faciunt; siquidem vim, et virtutem tantam materiae attribuunt, qua composita substantialia fiant, quaque, cum nullo *rationis ente*, ut ipsi dicunt, opus sit, vitae opera omnia explicentur. Unum, vel alterum producere par est.

282. Littreius, ut iam diximus, una methodo *positiva* animistas, sive spirituales fundere gloriatur, nec quidquam aliud est aliquando tandem, cur principium a corpore distinctum tam incredibile illi videatur, nisi quod experientia, qua una nititur, de anima nihil admodum nos doceat [5].

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 64, n. 3.

[2]) « Ipse animus, scribit s. Augustinus, imperat corpori facilius, quam sibi »; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23, n. 2.

[3]) A Nemesio haec exscripsimus: « Anima et adversatur corpori, et imperatoris locum obtinet, quod corpori imperet, et dominetur; harmonia vero neque praecest, neque dominatur; non est igitur harmonia anima. Deinde una harmonia magis, et minus harmonia est alia, quod remittatur, et intendatur, non quidem ratione harmoniae, fieri enim nequit, ut ratio magis, minusve dicatur ratio, sed propter aptationem. Si enim acuta vox cum gravi permixta remittantur, rationem quidem eamdem servant in vocum magnitudinibus, sed variatur harmonia ex aptatione, dum magis, minusve intenditur. Una porro anima non est magis, minusve anima, quam alia; non est ergo harmonia anima. Ad haec in animam virtus cadit, et vitium; in harmoniam harmonia, et quod ei contrarium est, non cadit: non ergo anima harmonia »; *Op.* et loc. citt., p. 19-20.

[4]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 1, et Nemes., *ibid.* p. 20, et 21.

[5]) Cf loc. cit. p. 155, not. 3.

283. Verum vel sit methodus isthaec vera, ut nulla alia magis, non tamen experientia Littreium iuvat. Etenim primo ex ipsa experientia docemur corpus nullum a seipso moveri; in corpore autem humano, ut ut affabre confecto, nihil est, per quod id ipsum non affirmemus. Nescimus vero, quomodo isti, cum novam vim seipsum movendi in corpore sentiant, se pugnantia loqui non videant. Quid enim est tam pugnans, quam non modo principium motus habere, sed et seipsum movere, quod omnino ad motum ab alio impelli experientia discimus? An per novam vim, quam isti comminiscuntur, ambo haec componi posse putandum, ab alio moveri, et seipsum movere? Atqui omnino necesse est aliquid aut esse, aut non esse. Quocirca si corpus ab alio movetur, non potest esse et sibi ipsi causa motus [1]. Praeterea et ipsa experientia testatur corpora viventia numquam ab inanimis fuisse facta, et quamvis chymiae peritissimi in componendis corporibus, et dividendis summis contendant viribus, numquam tamen etiam nunc factum, ut ipsi sudantes profecerint hilum, si vitam inanimis dare voluerint [2]. At vero potuissent; nam quo pacto corpus fieri soleat, callent. Manifestum igitur est corpus non posse vi sua, et interna animari, et formari.

284. Ceterum speravit Littreius, se levi certamine cum animistis confligere, si illos ad experientiam excitasset; verum id non satis visum est Rob. Grovio, qui uno motu virtutem animae in corpore complere pertendit [3]. At nos miramur talium insolentiam philosophorum, qui naturae vires novisse, et perdidicisse testantur, se autem admodum inconsiderate haec de natura dicere non sentiunt. Etenim in primis, si motus est vis illa materiae, ex qua, tamquam ex causa, omnes corporum vires sunt explicandae, profecto motus ipse ex nulla alia causa, *secunda* saltem, sit oportet, siquidem primum agens aliorum est causa, suipsius nullam causam habet. Sed, ut non solum omnes philosophiae perstudiosi docent, verum etiam physici, qui rerum naturam experientia vident, motus est effectus, cuius causa est inquirenda, neutiquam aliorum causa. Itaque non erit motus, cuius opera putabimus omnium virium rationem reddendam. Quidquod si ista, quae Grovius contendit, vera sunt, ratio omnis vel ipsius physicae corruet? Quoniam licet insignes hac scientia viri opus hoc magnum

---

[1]) Ad hanc rem illud Nemesii facere videtur: « Omne corpus vel pulsu agitatur externo, vel motu cietur interiore et suo: si externo, inanimum est: si interiore, animatum. Si ergo corpus anima est, ac agitatur aliunde, inanimata est; sin a se movetur animata. Utrumque autem absurdum est, et animatam, et inanimatam animam dicere. Non ergo corpus anima est »; *Op. cit.*, *ibid.* p. 16, ed. cit.

[2]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 302 sq.

[3]) Cf Tissot, *L' Animisme* etc., liv. I, c. 1, p. 39 sqq, ed. cit.

*

arduum conentur essentiam *naturalium agentium* explicandi, atque summa ope nitantur, ut haec *physica agentia*, attractio universalis, calor, lux, magnetismus, etc., ad unum aliquid reducantur, quam rem adhuc molientes sunt, tamen ad unum omnes nunc sperant fore ut non quidem motus, sed certe haec una subtilis, et fluctuans massa motibus diversis agitata de lucis, caloris, magnetismi, aliorumque effectibus rationem demonstret. Tum enim, si Deo placet, causam sensilium effectuum hanc unam massam esse diversis qualitatibus praeditam, et externis motibus agitatam nosse possumus: prout lucem ipsam, unam quidem, varios colores ex adversis corporibus depingentem videmus: Motum autem proprietatibus lucis, caloris, magnetismi vacantem effecta naturae progignere ratio non erit. Accedit, quod motus, de quo Grovius loquitur, satis comperta res sit, ac omnibus nota; agens vero illud, in quo tantopere laborant, adhuc ignorare se dicunt physici; licet qua lege tam diversa inter se effecta temperentur et invenisse, et certo scire testentur.

285. Satis haec sint speciminis gratia. Illud interim in universum ad materialismi huius aciem hebetandam observasse iuverit, quod etsi portentum illud assumatur, materiae essentiam in vi activa quadam positam esse, haec tamen actiones illas, quae vitales dicuntur, numquam efficere poterit. Sane, « quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo per hoc, quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo... Alio modo propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae... Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest [1] ». At 1° actiones vitales nullam cum materia similitudinem habent, viventia enim, quemadmodum alibi nobis ostensum est [2], a non viventibus multum distant. 2° Si actiones vitales, uti etiam demonstravimus [3], per principium vitale organis corporis insitum explicari nequeunt, ipsas materiae vi longius praestare dicendum est. 3° Subiectum, in quo perficiuntur actiones vitales, est ipsum vivens; siquidem ad genus actionum immanentium illae spectant [4];

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 22, n. 5.

[2]) Vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 206.

[3]) Pag. 74 sqq.

[4]) « Est autem duplex operatio. Quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati; non enim aliquid acquiritur igni ex hoc, quod est calefaciens, sed calefacto acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante. . . Hae autem operationes sunt perfectiones operantis. . . Primum autem operationum genus commune est viventibus, et non viventibus; sed

dum e contrario materia non in seipsam, sed in aliud extra se dumtaxat vim suam exercere potest [1].

286. Ad cuius rei maiorem explanationem mente recolamus oportet materiam ad aliquam actionum speciem determinari: « Res corporales habent determinatas actiones [2] »; siquidem « corpora non operantur, nisi naturaliter [3]»; natura autem determinata est ad unum [4]; quocirca si activa materiae vis ita evolvi sumatur, ut sicut naturae mortuae, ita naturae viventis actiones exerat, illud admittendum foret absurdum, utrasque illas actiones eiusdem esse speciei. Itaque etiamsi concedatur materiam nihil aliud esse, quam vim per seipsam, seu sponte sua activam, illa tamen nihilominus essentia sua et differt ab anima, et animae actus efficere nequit.

ARTICVLVS TERTIVS

Substantialitas animae contra Sensistas vindicatur

287. Quod attinet ad alterum huius disputationis argumentum, rationis momenta, quae animam cum corpore confundendam non esse evincunt, eam substantiam esse simul ostendunt [5]. Sane, anima, uti cum s. Augustino diximus, in re viventi contrarias qualitates ad concentum redactas conservat, et repugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohibet, et denique tam diversa munia tanto ordine, et consensu administrat; atqui ea forma, cuius merito, ac beneficio haec omnia perficiuntur, accidentalis esse non potest, sed substantialis, cum alicuius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumque imperium in membrorum rei viventis, et contrariarum qualitatum quasi rempublicam. Ergo. Adhaec, viventia sunt quidem substantiae: « Vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale [6] », immo, ut s. Bonaventura inquit, « nobilior est substantia vivens substantia, quae caret vita simpliciter [7] »; et, aiente s. Anselmo, « Omnis intellectus iudicat naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus [8]». Si igitur ea, quae vivunt, per animam vivunt, haec profecto non accidens, sed substantia est.

---

secundum operationum genus est proprium viventium »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 c.

1) « Corpus agit, secundum quod est actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia »; I, q. CXV, a. 1 c.

2) I, q. CX, a. 1 ad 1. — 3) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 102.

4) I, q. XLI, a. 2 c.

5) « Anima, ait s. Anselmus, pro specie substantiae accipitur »; *De Fide Trinitatis*, c. 3, p. 43, ed. cit.

6) I, q. XVIII, a. 2 c.

7) *In lib. III Sent.*, Dist. XXI, a. 11, q. 3 *ad arg.*

8) *Monol.*, c. 31, p. 16, ed. cit.

288. Accedit quod « est commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est absque hoc, quod intelligimus aliquid accidentium eius [1] ». Iam anima ad essentiam viventis ita pertinet, ut vivens idem prorsus ac animatum sit; unde ipsa *primum principium vitae* est; quin immo « vivificare licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus, magis quam secundus [2] ». Ergo. Ad quam rem ita argumentabatur Nemesius: « Neque (anima) de iis est, quorum, ut ita dicam, esse in alio est positum. Haec enim adveniunt, et recedunt, sine subiecti interitu; at anima dum seiungitur, corpus prorsus extinguitur [3].

289. Porro veterum, recentiumque sensistarum, qui animae substantialitatem inficiantur, pronuntiata abnormia, et lubrica sunt. Quod attinet ad veteres, satis sit haec mente repetere : 1° Placitum illud omnia in perenni fluxu versari, seu continenter fieri, idem ac nihil esse significat; etenim, « quod fit, non est; quia quamdiu durat motus, aliquid fit, et non est [4] ». 2° Notio mutationis vera significatione acceptae aliquid, quod adhuc idem manet, ac proinde aliquid substantiale, quin excludat, expostulat: « De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc, et prius [5] » ; siquidem « in omni mutatione, vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit [6] ». 3° Cum, uti alibi ostendimus [7], mens nostra non sit mensura rerum, hae esse, aut non esse dicendae haud sunt, prout mens nostra iudicat esse illas, aut non esse. Hinc s. Augustinus verum esse docuit non iam *id, quod nobis videtur*, quemadmodum Sophistis placuit, sed *id, quod est*: « Omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putaretur esse quod non est [8] ». Et alibi: « Cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, quia id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est [9] ». 4° Si quod

---

1) *Qq. dispp., De Anim.*, a. 12 ad 7.

2) *Qq. dispp., De Pot.*, q. II, a. 1 ad 6.

3) *Op. cit.*, ibid., p. 32.

4) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 3.

5) I, q. XLV, a. 2 ad 2. « Omne, quod movetur, ait *ibid.*, q. IX, a. 1 c., quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit ». Idipsum s. Augustinus docuit: « Nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura »; *Enchir.*, c. 12, n. 4. Et c. 14: « Non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio, non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quoniam nihil aliud est corruptio, quam boni exterminatio ».

6) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 12, n. 3.

7) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. It, art. 2, p. 606, et vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 8, p. 71 sq.

8) *Confess.*, lib. VII, c. 15, n. 21.

9) *De vera relig.*, c. 36. Alibi etiam ita inquit: « A. Verum est quod ita

non sentitur, nihil est, anima, quae sensatio esse dicitur, nihil esset; sensatio enim non illud est, quod sensibus percipitur. 5° Denique, sensatio, cum sit affectio animae, subiectum, quod illa afficitur, nempe substantiam, expostulat.

290. Quantum autem recentium sensistarum sententia a vero abhorreat, ostendimus in *Ontologia* [1]. Argumentis, quae ibi retulimus, haec adiicere praestat: 1° Nos interna experientia constanter affectiones nostras distinguimus a nobis, qui illas experimur. Revera quisquis nostrum sentit se immotum manere inter affectiones, quae modo ad nos accedunt, mox a nobis recedunt, deinceps ad nos revertuntur. Mens nostra has contemplatur, aliasque cum aliis confert. Quae omnia, aliaque huiusmodi, nisi praeter qualitates, et phaenomena esset in nobis substantia, in qua haec insint, certe intelligi, et explicari nequirent [2]. 2° Affectionum collectio similitudinem inter eas expostulat, atque spiritum, qui illam similitudinem perspicit, ex eaque collectionem conficit. Iam nulla similitudo inter animi affectiones, quae aliae aliis sibi succedunt, existit; atque si animus, totus quantus est, ex unis affectionibus suis constat, deest spiritus, qui collectionem ex pluribus rebus similibus conficit. 3° Permultae ex hisce affectionibus ab ipsa anima in se gignuntur; ac ideo si anima in iis consisteret, ipsa se ipsam gigneret, id quod, ut saepe adnotavimus, perabsurdum est.

ARTICVLVS QVARTVS

Quaenam substantia anima humana sit, explicatur

291. Postquam vidimus animam humanam in genere substantiae collocandam esse, quaenam huius substantiae essentia sit, investigare nobis opus est. Ad quam rem quid sit anima in communi, explicare in antecessum iuvabit.

292. Aristoteles duplicem de anima tradidit definitionem [3]. Prima ita se habet: *Anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.* Qua in definitione voces illae *actus primus* animam esse formam substantialem, ac proinde a formis accidentalibus dif-

---

se habet, ut cognitori videtur, si velit, possitque cognoscere. R. Non erit igitur verum quod nemo potest cognoscere? Deinde, si falsum est quod aliter, quam est, videtur; quid, si alteri videatur hic lapis, lapis; alteri lignum? eadem res et falsa, et vera erit? »; *Solil.*, lib. II, c. 5, n. 8.

1) C. III, art. 1, p. 100 sqq vol. II.

2) Vid. Merian, *Sur le phénomènisme de Hume*, *Mémoires de l' Acad. de Berlin*, an. 1792-1793; Royer Collard, *Fragmens* inter *Opp.* Reidii, t. IV, p. 385, ed. cit.

3) *De Anim.*, lib. II, c. 1, et 2.

ferre designant [1]; actus enim, sive forma accidentalis, quippe qui substantialem exposcit, primus esse nequit [2].

293. Illa autem verba, *corporis physici organici*, ita accipienda sunt, ut per ipsam animam *corpus physicum organicum* constituatur; ita ut in hac definitione forma per effectum formalem, quem in proprio subiecto producit, explicetur: « In definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur motus, actus entis in potentia; aliquando ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum [3] ». Ceterum, monente Ioanne a s. Thoma, potest etiam explicari « formalius illa particula *corporis* non pro materia prima nuda, sed formata gradu corporeitatis, quia licet anima informet immediate materiam, dando illi gradus omnes, neque enim in uno composito dantur plures formae substantiales pro pluribus gradibus; tamen anima, in quantum anima, idest secundum gradum animae, necessario supponit gradum *corporis* in materia, non quidem praestitum ab alia forma, sed a se constitutum, praesuppositum tamen ad gradum animae. In praesenti autem definitur anima secundum formalem rationem gradus animae, et ideo potius dicitur *actus corporis*, quam actus materiae, quia sumitur anima formaliter ut exercet gradum animae, non ut praebet gradum corporis [4] ». Quod iam s. Thomas docuit: « Dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia, quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis, quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria etiam illiusmodi perfectionis, quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae [5] ».

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 231 sq.

[2]) Monente Aquinate, illa vox *primus* non solum distinctionem ab actu secundo, sed etiam separabilitatem ab eo designat. Viventia enim a suis operationibus possunt ab intrinseco absistere; dum e contrario aliae formae actum secundum per se, et ab intrinseco intermittere non possunt, nisi impediantur: « Sciendum quod Philosophus animam esse actum primum dicit non solum ut distinguat animam ab actu secundo, qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis, quae semper habent suam actionem, nisi impediantur »; *In lib. II De Anim.*, lect. I.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 15.

[4]) *Op. cit.*, Pars III, q. I, art. 1, p. 735, ed. cit.

[5]) *Qq. dispp.*, qu. un. *De sp. creat.*, a. 3 ad 2.

294. Denique quoad postrema illa verba, *potentia vitam habentis*, illud, quod alibi adnotavimus, repetendum est, vitam nempe duobus modis considerari posse, hoc est, vel *in actu primo*, prout ipsum *esse* viventis denotat, vel *in actu secundo*, prout denotat viventis operationem [1]. Iam in prolata definitione vox *vita* secundo modo accipitur, atque significatur animam, cum sit actus primus corporis organici, efficere ut ipsum ad vitales operationes edendas potentiam habeat: « Dicitur, quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens animam [2] ».

295. Animam autem posteriori modo Aristoteles definivit, *id, quo vivimus, sentimus, movemur, et intelligimus primo*. Quae quidem definitio priorem magis explicat, simulque demonstrat. Sane anima cum dicatur *principium quo*, forma, seu principium intrinsecum esse significatur, extrinseca enim principia non sunt id, *quo* aliquid in *esse* constituitur. Illa autem vox *primo* animam principium substantiale, et radicale esse indicat; namque potentiae instrumenta quidem operandi, et vivendi sunt, non autem id, quo primo operamur, et vivimus. Denique reliqua verba quidquid ad animam per gradus, et officia sua pertinet, explicant [3]; atque non illud sibi vo-

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 205.

[2]) I, q. LXXVI, a. 4 ad 1. « Potest etiam, inquit laudatus Ioannes a s. Thoma, intelligi illa particula *potentia vitam habentis* de potentia proxima ordinata ad ipsam vitam substantialem, quae est anima in actu primo, et non solum ad operationem in actu secundo. Et ita per hanc particulam explicatur quale debeat esse corpus organicum, non sicut cadaver, quod est corpus mortuum, nec sicut embrio, quod solum remote est dispositum ad recipiendam animam, sed in potentia proxima vitam habens, id est organizatum cum dispositione proxima ad recipiendam formam vitalem »; loc. cit., p. 736.

[3]) Hi viventium gradus ita a D. Thoma explicantur: « Quaedam viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum; sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam. Et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus »; I, q. LXXVIII, a. 1 c. Quocirca nomen *vivendi*, quod in hac definitione animae adhibetur, non quidem vitam abstracte, et communiter acceptam, sed gradum vegetandi, qui commune nomen vitae habet, designat: « Vivere refert Aristoteles ad principium vegetativum, quia prius dixerat quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus »; *In lib. II De Anim.*, lect. IV. Praeterea in allata definitione operatio appetitiva praetermittitur, tum quia motus progressivus ad id, quod appetitur, consequendum ordinatur, et illa per istum tamquam per effectum no-

lunt, omnes eas operationes simul sumtas cuilibet animae convenire, sed ubicumque illae operationes vel seorsim, vel simul inveniuntur, earum principium esse animam [1]; nempe animam esse principium vivendi, ubicumque vita quacumque ratione deprehendatur; id quod tum in animam communiter acceptam, tum in singulas animae species quadrat.

296. Haec autem altera definitio priorem non solum explicat, sed etiam demonstrat. Etenim ipsum munus, seu officium animae, ut radix suarum operationum est, assumitur ad ostendendum quod cui tale munus convenit, etiam convenit esse actum primum corporis. Huiusmodi syllogismum s. Thomas his verbis complectitur: « Duorum, quorum utroque dicitur aliquid esse, aut operari, unum scilicet quod est primum, est forma, et aliud, quasi materia; sed anima est primum, quo vivimus, licet anima, et corpore vivamus; ergo anima est forma respectu corporis viventis, seu organici, quae fuit definitio animae supra posita [2] »; hoc est, quoniam forma est primum, quo aliquid dicitur tale, et primum, quo dicimur vivere, et sentire, est anima, id quod in altera definitione traditur, primam definitionem, qua anima actus primus corporis exhibetur, cum veritate consentire infertur.

297. Porro inter ea, quae sunt actus primus corporis, animam rationalem recensendam esse, hoc pacto evincitur. Quoniam operationes animae eae sunt, quae a principio operanti insito oriuntur, diversae animarum species ex diversa ratione distinguendae sunt, qua operationes huiusmodi excedunt operationes naturae corporeae, quae a principio extrinseco proficiscuntur. Atqui operationes, quarum principium operanti insitum est, vel per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis exercentur, vel per organum corporeum, non tamen per aliquam corpoream qualitatem, vel neque etiam per organum corporeum. Ergo sicuti admittenda est anima vegetativa, ad quam prima, et anima sensitiva, ad quam altera operationum species spectat; ita etiam anima intellectiva, per quam operationes exercentur, quae sine corporis organo fiunt [3].

---

tiorem melius nobis innotescit; tum quia « appetitivum non constituit aliquem gradum viventium; quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus »; *Loc. cit.*

[1]) Rationem, ob quam huiusmodi principium appellatur *anima*, tradidimus in *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 206 vol. II.

[2]) *In lib. II De Anim.*, lect. IV.

[3]) I, q. LXXVIII, a. 1 c. Nemini negotium facessat, quod cum tria sint animarum genera, quatuor, uti paulo ante diximus, assignantur gradus viventium. Etenim dispari ratione de animarum generibus, et de viventium gradibus disserendum est; siquidem animarum genera ex diverso genere operationum, quibus aliquid seipsum movet, sumuntur; gradus autem vivendi ex maiori, vel

298. Praeterea, quoniam in quolibet motu tria consideranda sunt, scilicet executio, forma, secundum quam producitur, et finis, propter quem fit, illa, quae ab anima informantur, triplici ratione seipsa movere possunt, nempe vel dumtaxat *quantum ad executionem motus*, ita ut *forma, per quam agunt, et finis, per quem agunt, determinentur eis a natura*; vel movent seipsa non solum *habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt*, ita tamen ut *non per seipsa praestituant sibi finem suae operationis, vel sui motus, sed sit eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam*; vel movent seipsa *etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt*. Atqui praestituere sibi finem *non fit nisi per rationem, et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis, et eius, quod est ad finem, et unum ordinare in alterum*. Ergo agnoscenda est forma substantialis corporis, quae principium vitae intellectivae sit [1].

299. Vicissim principium vitae intellectivae admittendum est, quod sit forma substantialis corporis. Re quidem vera, « perfectio universi exigit, ut diversi gradus in rebus sint [2] ». Atqui *in substantiis intellectualibus ordo graduum diversarum specierum attenditur secundum comparationem ad primum Agens, quod est perfectissimum; ita ut prima species in eis sit perfectior secunda, utpote similior primo Agenti, et secunda diminuatur a perfectione primae, et sic deinceps, usque ad ultimam earum* [3]. Ergo *admittendae sunt* substantiae intellectuales, quarum aliquae magis, aliae minus a Summi Principii summa perfectione distant [4]. Iam summa Primi Principii perfectio *in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem, et perfectio-*

---

minori perfectione, qua idem viventium genus seipsum movet (Cf s. Thom., I, q. XVIII, a. 3 c.). Iam ex iis viventibus, quae sentientia dicuntur, quaedam sunt, quae licet tactu polleant, et sese moveant motu *dilatationis*, et *constrictionis*, tamen ceteris sensibus destituuntur, ob idque etiam motu progressivo, cum obiecta sibi remota appetere nequeant (cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 2, p. 325, et c. V, art. 5, p. 352, not. 2); alia autem sensibus, quibus res a se remotas apprehendunt, ornantur, et ideo facultate etiam pollere debent, qua de loco in locum se movere possint, ut illa obiecta, quae percipiunt, et appetunt, assequantur. Quare in eodem genere viventis sensitivi duo distinguendi sunt gradus, imperfectus quidem, et infimus, nempe *sensitivus*, atque perfectus, nempe *locomotivus*.

[1]) I, q. XVIII, a. 3 c.

[2]) I, q. LXXXIX, a. 1 c.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 7 c.

[4]) « In omnibus substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam Divini Luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo Principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus »; I, *loc. cit.*

nem. Ergo substantia intellectualis, *quae est primo Agenti propínquior, in sua natura simplici perfectam habet bonitatem suam, et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem, ac ultima, quae magis distat a primo principio, in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus.* Atqui *operatio sensus fit per organum corporale ex ipsa conditione suae naturae.* Ergo *ultimae inter species substantiarum intellectualium competit ut corpori uniatur* [1].

300. Iamvero haec duo, esse principium intellectivum et simul formam substantialem corporis, essentiam animae humanae constituunt. Et sane, essentia rei illud significare debet, quod res cum aliis commune habet, atque illud, quo ipsa ab aliis discriminatur. Iam anima humana, quemadmodum demonstratum nobis est, licet sit intellectiva, tamen est forma substantialis corporis, ac proinde substantia, quae per se, et naturaliter ad coniunctionem cum corpore ordinem habet [2]. Hanc ob rationem ipsa cum aliis animarum speciebus consentit, quatenus suum *esse* corpori communicat, illudque vivificat, et informat; atque ab iis distinguitur, quatenus est principium intellectivum. Rursus differt a substantiis intellectualibus, quae *separatae*, sive *Angeli* dicuntur [3], ex eo quod ad coniunctionem cum corpore ordinem habet; et cum eis consentit in eo, quod principium intellectivum est; nam animae humanae, ex eo quod intellectiva est, illud, ut mox ostendemus, convenit, non habere *esse concretum in materia* [4], ac proinde a corpore separatam subsistere posse [5].

301. Itaque animae humanae definitio est: *Corporis organici actus primus vitam rationalem in potentia habens*; vel, *id, quo intelligimus primo*, ac proinde quo etiam sentimus, et vivimus; nam cum illa

---

[1]) *Qq. dispp.*, loc. cit. « Oportet, scribit etiam, ponere multa media, per quae deveniatur a summa Simplicitate Divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae »; *Op. cit.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 5 c.

[2]) Cf p. 6 sqq. « Secundum se convenit animae corpori uniri »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 6, et *ibid.* (q. LXXV, a. 7 ad 3): « Anima ex natura suae essentiae habet quod corpori sit unibilis »; quare, « si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 1.

[3]) Harum substantiarum existentiam demonstravimus vol. I, *Ideal.*, c. III, art. 3, p. 533-535.

[4]) Cf p. 42. « Forma suum esse materiae dat, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima »; *In lib. II Sent.*, loc. cit. ad 2.

[5]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 5.

corporis forma, quae principium intelligendi est, ceteris vitae gradibus praestantior sit, illos, uti ostendimus [1], in se complectitur, ita ut sit simul principium vegetativum, sensitivum, intellectivum. Quam animae humanae definitionem s. Augustinus etiam tradit, inquiens: « Si definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata [2] ».

302. Cum haec sit animae humanae essentia, duo facile perspiciuntur. Primum consequitur ex eo, quod anima humana est forma corporis, ita tamen ut intellectiva sit, atque illud est, quod *animae intellectivae substantia*, etsi sit *vegetabilis*, et *sensibilis* [3], tamen non solum secundum propriam rationem, nempe secundum quod intellectiva est, sed etiam secundum quod vegetativa, et sentiens est, ab anima plantae, et animantis bruti differt. Etenim vegetativum, et sensitivum ex coniunctione cum anima rationali contrahuntur, et intrinsece, sive essentialiter perficiuntur. Id magis perspicuum ex eo fit, quod « quaelibet creatura habet esse finitum, et determinatum; unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae [4] ». Inde vides 1° animam rationalem, ut alibi adnotavimus, in se complecti *vegetativum et sensitivum virtualiter* [5], non quidem eo modo, quo sol virtualiter calorem continet, sed perfectiori et ampliori modo, sicut figura perfectior imperfectiorem, et numerus maior minorem [6]; 2° differentiam, quae inter animam rationalem etiam prout vegetans, et sentiens est, et animam plantae, et animantis bruti intercedit, ad earum essentiam, sive speciem spectare : « Quamvis homo, et equus in hoc conveniant, quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine, et equo, quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior, quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tac-

---

1) P. 128-129.

2) *De quant. anim.*, c. 13, n. 22. Cf sanctus Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. II, c. 12, p. 178, 179, ed. cit.

3) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 11 c.

4) I, q. LXXXIV, a. 2 ad 3.

5) « Quod est inferioris, praeexistit perfectius in superiori »; I, q. LXXVI, a. 5 c.

6) « Unumquodque melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine, quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 49, n. 8.

tus, qui est principalis sensus, in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori coniuncta perfectior invenitur, ut potestas Praepositi multo excellentior est in Rege [1] ». Et alibi: « Etsi anima sensitiva in homine, et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea, quorum sunt formae, sicut enim animal, quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc, quod est rationale; ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva [2] ».

303. Alterum vicissim consequitur ex eo, quod anima humana est intellectiva, ita tamen ut corporis forma simul sit, atque illud est, quod ipsa inter substantias intellectuales *infima* iure appellatur; nam, ut paulo ante diximus, non nisi infimae inter substantias intellectuales, ut formae substantiales corporis sint, expostulant: « Cum natura angelica sit sublimior, et propinquior, acquiritur sibi esse altius, in cuius participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus forma corporis esse potest; sed animae acquiritur esse inferius, et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse, et corporis, quod est esse coniuncti [3] ». Quocirca « manifestum est inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse naturas humanas [4] ». Eamdem ob rationem anima humana *natura intellectualis obumbrata* [5] appellatur; non enim per simplicem intuitionem, quemadmodum Angeli, sed per discursum ad rerum cognitionem pervenit, quod quidem ex imperfectione vis intellectivae, quae propria eius est, repetendum est [6].

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 ad 1. E re est hic adnotare quod licet gradus imperfectior, et communior ex coniunctione ad perfectiorem intrinsece perficiatur; tamen non est necesse, ut in omnibus potentiis et perfectionibus intrinsece immutetur, et specifice distinguatur. E. g., in planta, et in animali vis augmentativa specie haud differt, quia in utroque respicit idem obiectum, scilicet quantitatem, ut augendam; generativa autem differt, siquidem circa diversam naturam generandam versatur.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 5.

4) I, q. LXXXIX, a. 1 c.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 ad 4. Alibi ait animam non habere intellectum *ut naturam propriam, sed per quamdam participationem*; *Op. cit.*, lib. II, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.

6) « Perfectio spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae superiores, quae sine aliquo motu, vel discursu statim in prima, et subita, sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in Angelis . . . ; quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum naturarum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c. Cf I, q. LVIII, a. 3 c.

Quapropter potius *rationalis*, quam *intellectualis* nomen habet [1].

304. Ex eo autem, quod anima humana infimum inter substantias intellectuales locum tenet, aliud, praeter ipsa, quae iam attulimus [2], argumentum praesto nobis est, quo illam formam substantialem corporis esse oportere perbelle ostenditur. En quomodo argumentum hoc s. Thomas exhibet: « Est autem ex superius disputatis quaestionibus manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri [3] ». Itaque tota haec argumentatio hunc in ordinem redigitur: Primo, ex muniis, quae anima humana circa corpus obit, ipsam esse illius formam substantialem colligitur; deinde ex eo, quod est forma substantialis corporis, infimam substantiarum intellectualium speciem per eam constitui evincitur; denique ex eo, quod infima est inter substantias intellectuales, per demonstrationem regressivam ratio redditur, cur ad eius essentiam ut sit forma substantialis corporis pertineat.

305. Illud denique explicandum est, quomodo anima humana, intellectiva cum sit, et corporis forma, substantia dicatur. Iam quaevis forma substantialis eo ipso, quod ad constituendam substantiam ordinem habet, est in genere substantiae *sicut principium*, quod nempe totum substantiale constituit. Anima vero humana, etsi sit substantia incompleta, quia « cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem, nisi in unione ad corpus [4] »; tamen est in genere substantiae non solum sicut *principium*, sed etiam sicut *species*. Cuius rei ratio haec est: Substantia dicitur ens, cui convenit esse in se [5]. Atqui *esse in se* non ipsarum formarum, si materiales sint, nempe a mate-

---

[1]) « Angeli, inquit s. Bonaventura, est intelligere, sed rationale animae proprie est rationale; nam Angelus natus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem; animae secundum intellectum inquisitivum, et possibilem »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. II, a. 3, q. I *ad arg.* Cf s. Thom. *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.

[2]) Pag. 38 sqq.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 8 c.

[4]) *Op. cit.* ibid., a. 2 ad 5.

[5]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 94.

ria pendeant, sed totius compositi substantialis proprium est; e contrario animae humanae, quippe quae est intellectiva, ac proinde, ut in sequenti capite demonstrabitur, est forma a materia non dependens, proprium est *esse in se*, quod ipsa corpori communicat. Ergo ceterae *non sunt in genere substantiae, sicut species, sed solum sicut principia*; anima autem humana est in genere substantiae « non solum sicut principium, sed etiam sicut species, quia habet esse absolutum non dependens a materia [1] ».

ARTICVLVS QVINTVS

Sententia illorum, qui essentiam animae in cogitatione, vel in vi cogitandi constituunt, refutatur

306. Ex hac, quam circa animae humanae essentiam theoria vindicavimus, compertum cuique fit eam aliter definitam ab iis Philosophis fuisse, qui etsi animam veluti substantiam admittant, tamen in explicanda eius cum corpore coniunctione a Scholasticorum sententia discedunt. Ne cunctas eorum opiniones persequamur, de iis, qui essentiam animae vel in cogitatione, vel in quadam vi, vel in facultate cogitandi consistere arbitrantur, pauca hic pertingimus.

307. Iam illius sententiae, qua animae humanae essentia in cogitatione constituitur, Cartesius in recenti aetate auctor vulgo praedicatur; siquidem ipse quemadmodum essentiam corporis in extensione [2], ita essentiam animae in cogitatione consistere docuit [3]. Eidem sententiae praeter Claubergium, Silvanum Regis, Antonium Le Grand, aliosque cartesianae scholae patronos, Malebranchius adhaesit. Nisi quod nomen *cogitationis* ita explicavit, ut per eam non *haec, vel illa cogitatio* intelligenda sit, sed *cogitatio omnibus omnis generis modi modificationibus, aut cogitationibus suscipiendis idonea* [4].

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 *sol.* Inde etiam intelligere est animam humanam esse *hoc aliquid*, quia *ad rationem eius, quod est hoc aliquid*, pertinet, ut *possit per se subsistere* (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 8), at non esse hoc aliquid eo modo, quo est *substantia completam speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam* (ibid. ad 3); nam ipsa *licet habeat esse completum, tamen illud idem esse communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi*, atque *etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei*; ibid. ad 1.

[2]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 8, p. 259.

[3]) « Cogitatio, et extensio spectari possunt, ut constituentes naturam substantiae intelligentis, et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans, et extensa, hoc est, quam mens, et corpus »; *Les principes de la phil.*, p. I, art. 63, t. I, p. 262, 263, ed. Garnier, Paris 1835.

[4]) *De inquir. ver.*, lib. III, c. 1, p. 217, Paris 1842.

308. Giobertius etiam, et Rosminius Cartesio hac in re concinere videntur; nam, secundum Giobertium, ex intuitione primitiva Dei essentia animae exurgit [1]; et, secundum Rosminium, intuitio entis possibilis est « actus primus, qui intelligentiam humanam constituit [2] ».

309. Ast haec opinio, quocumque modo accipiatur, et absurda in se est, et ad absurda consectaria ducit. Primo absurda in se est. Etenim 1° cogitatio, cum sit animae actio, principium, quod agit, sive essentiam animae, a qua ipsa proficiscitur, expostulat; unde essentia, sive *forma* nuncupari solet *actus primus*, operatio autem *actus secundus*, cuius principium proximum est potentia, sive facultas, et principium remotum est essentia. Iam id evidentissime ostendit essentiam animae in cogitatione sitam esse non posse, siquidem rei essentia ex eo constitui nequit, quod essentiam iam constitutam exigit. 2° Cogitatio ab ipsa anima producitur. Atqui anima suipsius essentiae causa esse non potest, secus in largiendo sibimetipsi essentiam operaretur, antequam esset. Ergo essentiam animae in cogitatione constitui manifeste absurdum est. 3° Cogitationes dissimiles omnino, variaeque sunt, ut interdum una, interdum alia ab anima producatur. Quapropter cogitatio tamquam animae essentia haberi nequit, alioquin essentia illa variabilis, multiplex, inaequalis, diversa foret, cum tamen essentia rerum, ut iam ostendimus [3], semper eadem, constans, ac invariabilis esse debeat.

310. Quod speciatim ad Malebranchium attinet, satis sit mente reputare *cogitationem* in universum acceptam non nisi abstractam cogitationis ideam esse. Iam haec abstracta cogitationis idea vel in se, idest *subiective*, vel *obiective*, nempe quoad obiectum ab ea repraesentatum spectari potest. Si priori ratione consideretur, ipsa est quaedam particularis cogitatio, quae varia penes diversos homines est; quocirca si, secundum Malebranchium, essentia animae in hac, vel illa cogitatione sita esse nequit, ne in cogitatione quidem universim accepta constitui potest. Sin altera ratione, ipsa non nisi obiectum ideale repraesentat, ac proinde essentiam animae, quae quidquam reale est, non potest constituere. Neque a Malebranchio recte asseritur cogitationem illam *omnibus cogitationibus suscipiendis esse idoneam*; cum enim ipsa sit aliquid ideale, cogitationibus particularibus, quae actuales, sive reales sunt, in se suscipiendis non potest esse idonea.

311. Secundo, Cartesiana sententia ad consectarium maxime absurdum ducit; siquidem animam humanam ab ipso Deo non distin-

---

[1]) *Protol.*, Saggio I, § I, vol. I, p. 173.
[2]) *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 4, art. I, § 3, p. 92, Torino 1852.
[3]) Vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 50-54.

guit. Enimvero solius Dei proprium est, ut infinite simplex cum sit, ab operatione propria non distinguatur; res vero creatae, quae imperfectae, impurioresque sunt, partim actu, partim potentia componuntur, unde a sua operatione realiter distinguuntur. Porro, data Cartesii sententia, anima nostra non distingueretur realiter a sua operatione, ac proinde eius natura in *actualitate*, cuiusmodi est operatio, quamlibet *potentialitatem* excludente, consisteret [1]. Rursus, omnes operationes animae, quas Cartesius *cogitationis* nomine designavit [2], nonnisi operationes cognoscitivae, secundum eumdem Cartesium sunt [3]; quapropter *cognoscere* in anima, cuius essentia in cogitatione admittitur, aliquid per se subsistens foret, aeque ac anima aliquid per se subsistens est. Atqui ad unum Deum pertinet, ut Eius intelligere sit per se subsistens. Anima igitur humana, si Cartesii sententia veritati consentiret, ab ipso Deo non distingueretur [4].

312. Sunt alii Philosophi, qui essentiam animae non quidem in ipsa cogitatione, sed in facultate cogitandi positam esse autumant. Hanc sententiam tenent omnes ii, qui, ut alibi diximus [5], facultates animae ab eius essentia non distinguunt. Nisi quod inter eos Leibnitius, cuius doctrinam saepe inculcavit Wolfius [6], essentiam animae in vi repraesentativa totius Universi posuit [7]. Inde enata est sententia Storchenavii [8], Galluppii [9], aliorumque, qui essentiam animae non in ipsa facultate cogitandi, sed in vi cogitandi, quae per diversas facultates determinatur, diversasque exerit actiones, sitam esse docent.

313. Ad explodendam hanc sententiam, missis argumentis, quibus essentiam animae ab eius facultatibus distinguendam esse evicimus [10], atque iis, quibus animae naturae repugnare, ut in se totius universi

---

[1]) « Dicendum quod impossibile est, quod actio . . . cuiuscumque creaturae sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere »; I, q. LIV, a. 1 c.

[2]) Cf p. 5, not. 3.

[3]) Cf p. 105.

[4]) I, *loc. cit.*

[5]) *Dynam.*, c. I, art. 1, p. 227-228 vol. I.

[6]) *Psychol. ration.*, sect. I, c. 1, § 69 et 81-82, ed. cit.

[7]) *N. E.*, liv. II, c. 21, p. 550; Epist. *ad Wagnerum*, § 3, p. 466; *Réplique aux réflex. de Bayle*, p. 187, ed. cit.

[8]) *Inst. met., Psych.*, pars II, sect. I, c. 5, p. CLVI-CLVIII, p. 232-234, Venetiis 1794.

[9]) *Lezz.* etc., lez. LXXI, t. II, p. 110 sqq, ed. cit.

[10]) *Dynam.*, loc. cit., p. 228-229 vol. I.

schema habeat, contra Leibnitium demonstravimus [1], iuverit haec in memoriam revocare.

1° Essentia ea est, ex qua facultates animae, tamquam ex radice, profluunt. Iam vis, per quam anima diversas facultates exercet, non est principium, ex quo facultates derivant, sed dumtaxat naturalis proclivitas, quae in facultatibus ad actiones suas exercendas inest, et quae nomine *conatus* designatur [2]. 2° Ex essentia ratio omnium, quae rei conveniunt, petenda est. At ex vi cogitandi ratio omnium, quae animae conveniunt, peti non potest; siquidem, praeter cogitationes, aliae actiones et facultates, quae ad cogitationem non reducuntur, ad animam pertinent. 3° Essentia, cum rem in certa specie constituat, aliquid determinatum sit oportet; ast vis cogitandi quidquam indeterminatum est, nam obiectum, circa quod versari potest, est quodammodo infinitum [3]. 4° Denique haec theoria, qua essentia animae in vi cogitandi consistere statuitur, ab illo pronuntiato proficiscitur, substantiam esse causam, seu *vim*. Iam hoc pronuntiatum perabsurdum esse ostendimus in *Ontologia* [4].

314. Coronidis loco pauca circa quaestionem illam, an anima humana in perenni cogitatione versetur, hic apponere par est.

Cartesiani, cum animae humanae essentiam in cogitatione ponant, consequenter asserunt ipsam in perenni cogitatione versari, quia si cogitatio aliquo temporis momento in anima cessaret, eius essentia destrueretur. Eamdem sententiam contra Lockium [5] propugnavit Leibnitius [6], quem secuti sunt Genuensis [7], Storchenau [8], Galluppius [9], aliique. Hi autem cum non assentiantur Cartesio contendenti essentiam animae in cogitatione consistere, perennem in anima cogitationem hac ratione adniti arbitrantur: Cum vita in actione consistat, cumque operatio propria animae intellectivae sit cogitatio, illa, nisi cogitaret, non viveret.

315. Nobis haec quaestio, secundum philosophiae Scholasticae placita, hoc modo dirimenda videtur. In primis illud, quod iam adnota-

---

1) *Idealog.*, c. I, art. 2, p. 448 sqq vol. I.

2) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 237.

3) *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 287, not. 5.

4) Cap. III, art. 1, p. 97 vol. II.

5) Lockius animam in somno non cogitare ex eo demonstravit, quod ipsa tunc aliquid cogitare conscia sibi non est; siquidem in ea sententia fuit, quod anima nihil actu cogitare possit, quin se cogitare conscia sit. Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 333 sq, ubi etiam quid huic, quam Lockius pro sua sententia attulit, rationi roboris insit, explicatum est.

6) *N. E.*, liv. II, c. I, p. 223, 224, ed. cit.

7) *Elem. met.*, Pars altera, t. II, c. I, prop. XIII, p. 72 sqq, Neapoli 1756.

8) *Inst. met.*, lib. III, *Psych.*, p. II, sect. 1, c. V, § 169, p. 236 sqq, ed. cit.

9) *Lezz.* etc., vol. II, lez. LXXII, p. 115 sqq, ed. cit.

*

vimus [1], in memoriam revocandum est, nempe *cogitationem* accipi posse vel strictiori sensu, prout non aliam cognitionem, nisi intellectivam significat, vel sensu latiori, prout etiam cognitionem sensitivam complectitur. Iam, si cogitatio hoc altero sensu accipiatur, negandum non est animam numquam cogitatione destitui, quatenus sensationibus, quae tactui passivo respondent, expoliari non potest [2]. At secus se res habet, si de intellectionibus sermo sit. Enimvero anima, ut saepe diximus, quamdiu est in corpore, indiget ministerio sensuum, ut actu intelligat. Si ergo sensus sunt ligati, ut in somno, vel minus apti ad ministranda phantasmata, sicut accidit in infantibus, vel aliquo morbo laborantibus, tunc cogitationis, sive intelligentiae exercitatio vel cessat, vel perturbatur [3].

316. Accedit quod si intelligendi facultas etiam, e. g., in infantibus exercetur, eorum actus honesti, vel pravi, ideoque virtutis, ac vitii, sive praemii, ac poenae capaces esse possunt, id quod ab Ethicae legibus longissime abhorret.

317. Futilis autem est ratio, qua adversa sententia superstruitur; siquidem anima intellectiva vivere dicenda est, etsi actu non intelligat. Etenim intellectus « non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu [4] ». Hinc vita proprie ad animam intellectivam, quatenus *habet naturam ad intelligendum* [5], ad ipsum autem *intelligere* non nisi sensu *improprio*, et *translato* pertinet. « Est impositum hoc nomen *vitae* ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem . . . Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur *minus proprie* pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus nono Ethicorum, quod vivere principaliter est sentire, vel

---

[1]) Pag. 105, not. 3.

[2]) Cf p. 117-118.

[3]) Cf p. 118. Ad somnum quod spectat, « intellectus in dormiendo non impeditur, quin aliquid percipiat vel ex his, quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat. . . Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXVIII, art. 3 ad 6. Et alibi: « Secundum quod sensus magis, vel minus ligatur a passione somni, hoc etiam iudicium rationis magis, vel minus impeditur. Unde quandoque homo dormiens considerat haec quae apparent somnia esse. Sed quia in dormiendo numquam sunt sensus soluti ex toto, ideo etiam rationis iudicium non est ex toto liberum; unde semper cum aliqua falsitate iudicium rationis est, etiamsi quantum ad aliquid sit verum »; *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, art. 4, *sol.* 1 ad 5.

[4]) I, q. LIV, a. 1, ad 1.

[5]) I, q. XVIII, a. 2 ad 1.

intelligere [1] ». Et alibi: « Ex hoc dicitur aliquid vivens, quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem . . . Cuiuslibet autem potentiae perfectio est suus actus; unde secundo *translatum est* nomen vitae ad significandum operationem, ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis [2] ».

CAPVT SEXTVM

De animae humanae immaterialitate

318. Animam non idem ac corpus, sed aliquid ab eo substantialiter distinctum esse iam ostendimus. At vero, neque solum anima humana corpori coniuncta ab eo distinguitur, sed neque aliquid corporeum est, nempe extensum, et divisibile, neque a corpore omnino pendet. Hinc immaterialis appellatur, quo nomine haec duo denotantur, scilicet ipsam tum aliquid inextensum et indivisibile esse, tum formam immaterialem, hoc est in se subsistentem [3], sive spiritualem.

ARTICVLVS PRIMVS

Simplicitas animae humanae vindicatur

319. Materialismum ea ratione, qua anima velut substantia a corpore nostro distincta adstruitur, sed ita ut ipsa quasi aliquid corporeum agnoscatur, nonnulli ex veteribus propugnarunt. Inter eos praecipue recensentur: 1° Philosophi Ioniae, qui ex illo, quod perperam explicabant, principio, *simile simili cognoscitur*, animam materialem esse inferebant [4]; 2° Democritici, et Epicuraei; cum enim nihil apud eos sit, quod *non atomorum turba conficiat* [5], ex minutissi-

---

[1]) Ibid. c.

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 2, *sol.* 3 c.

[3]) Cf vol. II, *Cosmol.* c. IV, art. 3, p. 334.

[4]) De horum Pfilosophorum sententiis, cf Arist. *De Anim.*, lib. I, c. 2; Macrob., *In somn. Scip.*, lib. I, c. 14; Plut., *De placit. philos.*, lib. I, c. 3, et lib. IV, c. 3; Scipio Aquilian., *De plac. phil.* etc., lib. I, c. 2, et quae ibi adnotavit Bruckerus, Lipsiae 1736. De iis ita loquitur s. Thomas: « Pricres Naturales, quia considerabant, res cognitas esse corporeas, et materiales, posuerunt, oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii. Ita quod qui dixit, principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis: et similiter de aere, et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam »; I, q. LXXXIV, a. 2 c.; Cf *ibid.*, q. LXXXV, a. 3 c., et *In lib. I De Anim*, lect. IV.

[5]) Cf Cic., *Qq. Tuscull.*, lib. I, c. XI.

mis aqueis, igneis, et aereis, atque rotundissimis particulis animam hominis concretam esse confinxerunt, quibus quartum addiderunt *innominatum*, quod sensum produceret, quoque nihil tenuius foret, atque mobilius [1]; 3° Stoici, qui, cum totum mundum a quodam principio actuoso, nempe igne, animari autumarent, animam eiusdem principii actuosi esse particulam colligebant [2].

320. Iam, si anima humana forma substantialis corporis esse admittatur, ipsa neque aliquod corpus, neque ulla ratione divisibilem esse plane consequitur; nam, ut ex iis, quae alibi ostendimus, aperte colligitur, anima, cum sit forma corporis, corpus esse nequit, quia neque corpus potest esse forma [3], neque forma esse potest aliquod corporeum [4]; et, cum sit huiusmodi forma, ut animal perfectum constituat, nullam non solum *per se*, sed ne *per accidens* quidem divisionem admittit [5]. Accedit quod « impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus [6] ». Sed praestat argumentis aliunde petitis animae simplicitatem evincere, quae cum quodcumque materialismi genus, tum maxime abnormem illorum sententiam, qui nullam in

---

[1]) Impie systema istud, sed eleganter more suo exponit Lucretius:

« Is tibi nunc animus quali sit corpore; et unde
Constiterit, pergam rationem reddere dictis.
Principio esse aio persubtilem, atque minutis
Perquam corporibus factum constare », etc. (*De rerum natura*, lib. III, v. 178 sqq, ed. Greech). Et (v. 204 sqq) ita concludit:

« Nunc igitur, quoniam est animi natura reperta
Mobilis egregie, perquam constare necesse est
Corporibus parvis, et levibus, atque ita rotundis ». Deinde (v. 232 sqq) explicans quaenam sint elementa, seu componentia animae, ait:

« Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est,
Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura
Mixta vapore: vapor porro trahit aera secum:
Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aer.
Iam triplex animi est igitur natura reperta:
Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum:
Nil horum quoniam recipit mens, posse creare
Sensiferos motus, quaedam, qui mente volutent.
Quarta quoque his igitur quaedam natura necesse est
Attribuatur: ea est omnino nominis expers,
Qua neque mobilius quicquam, nec tenuius extat:
Nec magis e parvis, aut levibus ex elementis
Sensiferos motus, qui didit prima per artus ».

[2]) Cf Nemes., *De nat. hom.*, c. 2, p. 33, 34, ed. cit.

[3]) Cf p. 40, not. 2.

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 333.

[5]) Cf *ibid.*, p. 338-339.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 65, n. 2.

homine aliam substantiam, praeter corpus, agnoscunt validius confodiunt.

321. Primum argumenti genus ex natura illarum animae operationum, quae in cognitione versantur, et quae *cogitationes* vulgo nominantur [1], depromitur. Etenim, quoniam *operatio sequitur esse*, si cogitationes a materiali substantia proficisci nequeunt, anima, ad quam cogitationes spectant, materialis esse non potest.

322. Atque in primis, anima notiones rerum sensilium, sive compositarum sibi comparat, ita ut per unam formam, sive speciem totius omnes partes rei compositae, prout sunt in toto, unico actu percipiat [2]. Iam, si anima esset corporea, ac proinde extensa, et divisibilis, huiusmodi notionum numquam capax foret [3]. Etenim vel singulae eius partes singulas rei obiectae portiones per diversas harum species perciperent, vel singulae partes per speciem totius rei eam totam simul complecterentur. Atqui neutrum sumi potest. Non primum, quia tunc diversae partes alicuius totius successive percipererentur [4], numquam vero simul integra res sub forma totius: « Aliquid est unum quodam modo, et alio modo multa, sicut continuum est unum in actu, et multa in potentia. Et in huiusmodi, si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri [5] ». Non alterum, quia tunc quot partibus anima constaret, toties res quaelibet integra a nobis percipienda esset. Ergo virtus, quae notionum rerum sensilium capax est, ad substantiam materialem pertinere non potest.

323. Argumentum hoc ab unitate perceptionis, et divisibilitate materiae desumptum ad unguem expresserunt Eusebius, et s. Augustinus. « Quidquid, ille ait, aliud sensu percipiat, illud cum unum aliquid oportet esse, tum eadem quoque vi universa percipere . . . Nec enim aliud quid nasum, aliud oculos percipit, sed unum, idemque universa. Et si aliud per oculos, per auditum aliud subeat, unicum tamen id esse necesse est, ad quod utraque postremo perveniant. Quomodo enim diversa illa esse pronuntiaret, nisi ad unum, et idem omnia sensibus percepta confluerent?... Alioqui si magnitudo quae-

---

[1]) Cf p. 105-106.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 4 ad 3.

[3]) Hoc argumentum geometrica, ut dicunt, methodo evolvit Ruffini, *Opusc. dell' immaterialità dell' anima*, sez. II, p. 24 sqq, Modena 1806.

[4]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 332-333.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 c. Petrus Bayle (*Dict. hist. crit.*, art. *Leucippe*) exemplum affert globi quatuor mundi partes pictas exhibentis, qui si suis figuris intelligendis aptus evaderet, nihil in se haberet, quod aut totam Europam, aut totam Asiam, aut integram Amstelaedamum, aut cunctam Vistulam cognosceret.

dam esset, una cum illa notiones ipsae dividerentur: atque ita partem dumtaxat alius aliam, totum id, quod sensibus obiicitur, nemo perciperet [1] ». Doctor autem Afer ita argumentatur: « Nec illud audiendum est, quod quidam putaverunt, quintum quoddam esse corpus, unde sit anima, quod nec terra, nec aqua sit, nec aër, nec ignis, . . . sed nescio quid aliud, quod careat usitato nomine, sed tamen corpus sit. Si enim qui hoc sentiunt, hoc dicunt corpus, quod et nos, id est, naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine, spatium loci occupantem, neque hoc est anima, neque inde facta credenda est. Quidquid enim tale est, ut multa non dicam, in quacumque sui parte lineis dividi, vel circumscribi potest; quod anima si pateretur, nullo modo nosse posset tales lineas, quae per longum secari non queunt, quales in corpore non posse inveniri nihilominus novit [2] ». Neque dicas fieri nullatenus posse ut extensi obiecti imaginem anima indivisibilis exhibeat. Nam anima « non est indivisibilis, ut punctum habens situm in continuo, sed . . . per abstractionem a toto genere continui [3] ». Sane indivisibile habens positionem, cuiusmodi est punctum [4], imaginem extensi obiecti totam, quanta reipsa est, in se continere non potest. At percipiendi integram extensionem obiecti virtus non indivisibili instar puncti, sed substantiae absolute indivisibili, quae nempe nullum ad partes ordinem habet, et extra genus continui est, convenire dicitur. Quod si ad obiectum extensum percipiendum extensio in substantia percipiente expostularetur, haec tantam, et tam variam reipsa habere deberet dimensionem, quanta est dimensio diversorum obiectorum, quae ipsa percipit; id quod est aperte falsum. Egregie propterea s. Augustinus inquit: « Cum oculi medium, quod pupilla dicitur, nihil aliud sit, quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta vis est, ut eo dimidium coelum, cuius ineffabile spatium est, ex aliquo eminenti loco cerni, collustrarique possit; non abhorret a vero animum ca-

---

[1]) *De praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 829, p. 1362, et 1363, ed. Migne.

[2]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 27. Et alibi: « Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitantem, qualia sunt, quae ab omnibus eruditis corpora nuncupantur, id est, quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et maiora maioribus, puto quod iam prudenter advertas »; *De Anim,, et eius orig.*, lib. IV, c. 21. n. 35. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 1.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 4 ad 16. « Alio modo, inquit etiam, est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo...; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. Cf I, q. VIII, a. 2 ad 2.

[4]) De hoc indivisibilitatis modo cf vol. II, *Ontol.*, c. IV, art. 1, p. 132-133.

rere omni corporea magnitudine, quae tribus illis differentiis *longitudine* scilicet, *latitudine* et *profunditate* consummatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat [1]». Et alibi: « Huiusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur . . . Tam multas igitur, et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando, vel memoria continendo non posset . . . Qua igitur magnitudine, quae nulla illi est, imagines tam magnorum corporum, et spatiorum atque regionum capit? [2] » Accedit quod integra rei extensio sub una simplicissima, penitusque indivisibili ratione formali percipitur; ergo huiusmodi perceptio non nisi ad principium omnino indivisibile pertinere potest.

324. Hic vero materialismi veteris, de quo in principio huius capitis sumus locuti, pariter refellendi, et animae simplicitatis simul confirmandae causa suppeditatur. In primis, animae, ad res corporeas cognoscendas, similitudines elementorum, ex quibus eae conflantur, in sui natura habere opus non est. Etenim similitudo inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum nonnisi in actu cognitionis expostulatur [3]. Atqui anima eius naturae est, ut non actu res omnes cognoscat, sed ad hanc, vel illam cognoscendam in potentia se habeat. Ergo haud oportet ut inter animam, et res corporeas, quas ipsa cognoscit, similitudo naturae intercedat. « Dicendum, inquit s. Thomas, quod non est necessarium, quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit, quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet, quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum: sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet, quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines [4] ».

325. Quin immo si anima principia rerum corporearum in se haberet, numquam harum perceptionibus potiretur. Et sane, ex iis principiis non actu, sed in potentia res singulares existunt. Atqui unumquodque non prout in potentia, sed prout actu est, cognoscitur. Ergo cognitio rerum corporearum ex eo, quod anima principia earum in se habet, explicari haud potest: « In materiali principio . . . non existunt principiata, nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. . . Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum na-

---

[1]) *De quant. anim.*, c. 14, n. 23.

[2]) *De anim. et eius orig.*, lib. IV, c. 17, n. 25.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 3, p. 247-248.

[4]) I, q. LXXV, a. 1 ad 2.

turam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae, et formae singulorum effectuum; puta ossis, et carnis, et aliorum huiusmodi [1] ». Itaque anima, quemadmodum iam a nobis statutum fuit [2], res corporeas non eo cognoscit, quod similem, ac ipsae, naturam habeat, sed eo, quia in actu cognitionis similitudines earumdem in se recipit. Iamvero exinde animae simplicitas apprime confirmatur. Etenim, quoniam anima res propterea cognoscit, quod earum speciebus informatur, consequitur eam, praeter formam sui propriam, aliarum rerum formas in se recipere posse; et quoniam forma dat esse rei, anima in se recipiens rerum, quas cognoscit, formas, se quodammodo extendit ad *esse* aliarum rerum. Atqui id contingere haud posset, si anima materialiter *esse* rerum in se reciperet, siquidem res per materiam ad unum coarctatur. Ergo species rerum cognitarum in anima immaterialiter sint oportet: « Si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem; et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo, quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea, quae sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea, quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas, nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva; sicut plantae, ut dicitur in lib. II *de Anim.* Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit [3] ». Atqui, si anima materialis affirmaretur, rerum species immateriales in se, ut cuique compertum est, recipere non posset, ac proinde res non cognosceret. Eo igitur, quod anima res corporeas cognoscit, ipsam immaterialem esse concludendum est [4].

---

[1]) I, q. LXXXIV, a. 2 c.

[2]) *Dynam.*, loc. cit., p. 244-245.

[3]) I, q. et loc. cit. « Cognoscentia (ait *ibid.*, q. XIV, a. 1 c.) a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem, et extensionem. Propter quod dicit Philos. in III *de Anim.* quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. . . . Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis ».

[4]) In *Dynam.* (*ibid.*, p. 246) pro certo sumsimus animam esse simplicem,

326. Praeterea conscii nobis sumus nos rerum, quae nihil duplex, vel concretum habent, notionibus potiri, puta Dei, virtutum, vitiorum, affirmationis, negationis, aequalitatis, inaequalitatis, aliisque id genus. Iam, etiamsi demus substantiam corpoream notionum, quae ad res compositas referuntur, capacem esse, tamen res simplices, et abstractas haud percipere posset. « Si corporea, ita s. Augustinus arguebat, corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur; oportet animum, quo videmus illa incorporalia, corporeum, corpusve non esse [1]». Cum enim corpus sit aliquod compositum, non posset id, quod in se est indivisum, percipere, nisi in partes distraheretur, id quod contradictionem involvit. « Quomodo, aiebat Eusebius, quod magnitudo quaedam est, id, quod magnitudine careat, et quod dividuum est, rem percipiat individuam ? [2] »

327. Huius argumenti vim auget 1° proportio, quae existat oportet inter actiones, et principium, a quo hae eliciuntur; quapropter si anima esset quaedam substantia corporea, atque ei virtus cognitrix convenire poneretur, ipsa nonnisi corpora, numquam vero res incorporeas percipere valeret. En quomodo haec argumentatio a nostro Aquinate profertur: « Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus... non intelliget, nisi corpora [3]». 2° Quod si animae corporeae virtus cognitrix conveniret, haec nonnisi per organa corporea exerceretur; at vero id, quod unum, et simplex est, per organa corporea percipi nequit. Audiatur s. Augustinus: « Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri; quidquid enim tali sensu adtingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur; corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes [4] ».

328. Itaque anima, nisi simplex esset, neque simplicium, neque compositorum perceptiones habere posset.

---

indeque species esse immateriales deduximus. Hic autem *a priori*, seu ab ipsa natura cognitionis, species oportere esse immateriales asseveramus, ut animae immaterialitas inde patescat.

[1]) *De quant. anim.*, c. 13, n. 22.

[2]) *De praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 831, p. 1366, ed. cit. Et paulo post: « Non enim aut corporis, aut omnino materiae quidquam patitur illa fieri solita circuli, trianguli, lineae, punctique secretio: proindeque animum etiam ipsum, qui eam efficiat, a corpore secernere, neque adeo corpus esse oportebit. Enimvero pulcrum, opinor, et iustum, ipsaque proinde amborum intelligentia magnitudinis habent nihil. Quare ambo et individua quadam illius vi excipientur, et in illa sine partibus ullis sita remanebunt »; *ibid.*, p. 1367.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.

[4]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 22.

329. Antequam hoc argumentorum genus a prima animae operatione petitum deseramus, illud praetermissum nolumus, 1° animam contraria simul percipere posse, quod quidem eius immaterialitatem mirifice comprobat. Enimvero, quoniam contraria sese mutuo expellunt ab eodem subiecto, et simul stare omnino nequeunt, dicendum est species, per quas contraria cognoscimus, etsi relatae ad res sint contrariae, tamen, prout in anima sunt, non esse contrarias: « Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur [1] ». Atqui ratio, ex qua species contrariorum in anima non sunt contrariae, non alia esse potest, nisi quia materiali modo in ea non recipiuntur: « Secundum hoc esse (*spirituale*) non habent contraria contrarietatem [2] ». Ergo illae species immateriali modo recipiuntur in anima; ac proinde anima materialis esse non potest.

330. Secundo: Quod de notionibus, potiori iure de iudiciis dicendum est. Namque iudicii natura expostulat, ut duae notiones, nempe subiecti, et attributi, inter sese comparentur. Haec autem comparatio duarum notionum locum habere nequit, nisi ambae in eodem subiecto simul consistant; siquidem comparatio inter duo fieri non potest, nisi ab eo, qui simul haec duo percipit. Iam, si anima ex partibus coalesceret, notiones subiecti, et praedicati in uno, eodemque subiecto numquam consistere possent, sed una pars notionem subiecti, altera notionem attributi haberet. Cum igitur anima iudicia conficiat, eam partium expertem esse pro certo habendum est.

331. Id etiam vel maxime patescit eo, quod actio iudicatrix intellectus, etsi sit complexa, tamen circa obiectum unum versatur [3], nempe circa relationem convenientiae, aut discrepantiae inter notionem subiecti, et notionem attributi; unde, ut alibi diximus [4], unus, et indivisus est actus, quo intellectus iudicium efformat [5]. Iam hic actus unus, et indivisus non nisi a principio uno et indiviso oriri potest.

Tertio: Nos etiam saepe ratiocinamur; ratiocinatio autem, non secus ac iudicium, animam simplicem esse ostendit, tum quia plures actus, qui ratiocinationis elementa sunt, nempe cognitio praemissarum, et conclusionis, ab uno, eodemque subiecto eliciantur opor-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 71. Et alibi: « Contrariorum rationes secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae »; 1ª 2ae, q. XXXV, a. 5 c.

[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 3 ad 4.

[3]) « Illa complexio, inquit s. Bonaventura, in sermone significat compositionem in intellectu, sed unitatem in re »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 3 *ad arg.* Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVII, a. 2.

[4]) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 347 sq.

[5]) « Intellectus simul intelligit propositionem, non prius subiectum, et po-

tet, secus conclusionem in praemissis contineri haud posset perspici [1]; tum quia unicus, ut alibi ostendimus [2], est actus, quo intellectus conclusionem ex praemissis, a quibus deducitur, fluere cognoscit [3].

Quarto: Anima, quemadmodum saepe observavimus, sui, et suarum cognitionum sibi conscia est. Iam hanc conscientiam habet, quia ipsa se, tamquam cognoscentem, cum se ipsa, tamquam cognita, ita coniungit, ut ipsa sub utroque respectu unum fiat, atque ita sit simul suae actionis principium, et finis. Ad quam rem necessario expostulatur, ut ipsa ad se redeat, et tota super se totam convertatur [4]. At vero, si anima corpus esset, ideoque partes extra partes haberet, nec illius pars super seipsam contrahi [5], nec tota cum se tota coniungi posset [6]. Ergo, cum anima conscientia polleat, rursus patet eam incorpoream esse [7].

332. Neque illud praetermissum volumus, quod si quaedam corporis pars super aliam flecteretur, priorem certe sui formam exueret, novamque indueret; quamobrem, si hunc in modum conscientia, quam anima suarum cognitionum habet, explicaretur, illud etiam abnorme consequeretur, cognitiones, super quas actus reflexionis exeritur, non consistere, nedum vividiores fieri. Accedit, quod anima

---

stea praedicatum: quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. LV, n. 1; Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VII, a. 14 c.

[1]) « Primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia »: 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 3 c.

[2]) *Dynam.* c. III cit., art. 9, p. 350 vol. I.

[3]) « Idem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris, et luminis. Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum »; 1^a 2^{ae}, q. XII, a. 4 c.

[4]) Cf s. Thom., in lib. *De Causis*, lect. XV. Exinde intelligitur cur conscientia *reditio* a Neoplatonicis, et *reflexio* a Scholasticis, et a recentibus nuncupata sit. Namque facultas sui ipsius cognitrix actionem suam ideo cognoscit, quia a re apprehensa in se *redit*, sive, quod idem est, ideo, quia, re apprehensa, actio, per quam illa a facultate apprehenditur, in ipsam facultatem *retorquetur*, sive *reflectitur*.

[5]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 324.

[6]) Cf *ibid.*, art. 11, p. 367. Perbelle ad hanc rem s. Augustinus inquit: « Cum aliquid (*mens*) de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit.... Scit se igitur totam... Si non tota se quaerit, sed pars, quae inventa est, quaerit partem, quae nondum inventa est; non se ergo mens quaerit, cuius se nulla pars quaerit.... Quocirca quia nec tota se mens quaerit, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit »; *De Trin.*, lib. X, c. 4, n. 6.

[7]) Hoc argumentum dilucide expositum invenies apud s. Thomam, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 7.

conscientiam, sive cognitionem sui diverso modo, ac cognitionem corporum, adipiscitur. Quocirca si quaedam species corporis esset, puta ignis, aer, aut aliud eiusmodi, illud aliter, ac cetera corpora, perspiceret; id, quod omnino falsum est. Lubet hanc rationem his s. Augustini verbis explanare: « Neque ullo modo fieri posset, ut ita cogitaret id, quod ipsa est, quemadmodum cogitat, id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aerem, sive illud, vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem, temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id, quam cetera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur [1] ».

333. Quinto denique revocandum in memoriam nobis est 1° diversas operationes animae ita exerceri, ut una ab altera pendeat; e. g., intellectus, nisi cognitio sensitiva praecedat, nihil intelligere potest, et appetitus non nisi in id, quod prius cognitum est, ferri potest [2]; 2° vehementiorem alicuius facultatis actionem efficere, ut ceterarum actiones debiliores sint [3]. Quod quidem nunquam fieri putandum, nisi in nobis esset principium, a quo hae diversae operationes oriantur, et quod, quasi centri instar, illas omnes in se colligat. Etenim quod una operatio ab altera dependet, id certo est « in his, quae, ut inquit s. Thomas, secundum ordinem naturalem procedunt ab uno [4] »; atque causa, cur operatio unius potentiae operationi alterius impedimento sit, in eo dumtaxat consistit, quod illae omnes in uno et eodem principio radicem habeant. Cum igitur hoc principium, sive centrum sit illud, quod animam vocamus, etiam ex hoc liquet animam esse quidquam simplex, et individuum.

334. Hoc postremum argumentum ex eo confirmatur, quod quisque nostrum in seipso experitur eamdem penitus in nobis esse rem, quae omnes operationes elicit. « Anima, praeclare ad hanc rem ad-

---

[1]) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

[2]) « In intelligere, s. Thomas ait, includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum »; *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 1 ad 1. « Quod ignoro, ait etiam Afer Doctor, nec memini, nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini, et volo, consequenter intelligo »; *Ibid.*, c. 11, n. 18.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 238.

[4]) I, q. LXXVII, a. 7 c.

vertit Auctor libri *De spiritu, et anima,* in quibuscumque suis motibus, vel actibus tota simul adest. Tota videt, et tota visorum meminit; tota audit, et tota sonorum reminiscitur; tota odorat, et tota odores recolit; tota per linguam, et palatum sapores sentit, discernitque; tota tangit dura, vel mollia; tota simul approbat, et reprobat [1]». Contrarium autem quisque in seipso experiretur, si integralis una pars suae mentis perciperet, altera iudicaret, ratiocinaretur alia, unaque vellet, et nollet altera. Rursus nobis notum est, idem subiectum, quod in nobis vult, noscere se velle, sibique bonum esse, quod appetit. At id nunquam experiremur, si in anima plures integrales partes, quarum una vult, alia percipit, discernerentur [2].

335. Itaque tum ex singulis animae actionibus, tum ex omnium concentu eius simplicitas invicte demonstratur.

336. Alterum argumenti genus suppeditat modus, quo actiones animae exercentur. Etenim, cum modus operandi sequatur modum essendi, nequit causa materialis agere actione immateriali; quapropter, si anima corporea foret, cogitationes non aliter fierent, quam per diversas motiones corpusculorum, siquidem certum penes omnes est omnem actionem causarum materialium per motum absolvi [3]. Neque id adversarii diffitentur. Hobbesius enim cum omni materialistarum grege ex cerebri, et organorum sensoriorum motu cognitionem oriri deblaterat [4]. At cogitationem in motu consistere haud posse sic aperte ostenditur.

337. In primis, quoniam « omnis actio corporalis requirit contactum [5] », perabsurdum est vel ipsam perceptionem rei sensibilis quamdam esse motionem corporalem, sive ab eo dumtaxat gigni, quod corpus sensile tangit organum ab extima ad intimam partem. Etenim corpus sensile tangere non potest organum secundum se totum, quia secus illud compenetraret, id quod naturaliter, ut alibi

---

[1]) Cap. XIX.

[2]) Hoc postremum argumentum ab ipso Petro Bayle (*Nouvelles de la repub. des Lettres*; *Oeuvr. divers.*, 4 voll. in fol., La Haye, 1725-1731) tanti factum est, ut cum argumentationibus geometricis comparari posse existimaverit.

[3]) « Nullum corpus agit, nisi tangendo, vel movendo »; I, q. XLV, a. 5 c.

[4]) Hic materialistarum recentium antesignanus nonnisi corpora in rerum natura esse putans, *corpus*, et *substantiam* idem significare asserit, ita ut vox composita *substantia incorporea* sit *insignificans*, aeque ac si quis diceret *corpus incorporeum* (*Leviathan, sive de Civit. Christ.*, part. I, *De hom.*, c. 34, p. 183, Amstelodami 1668). Hinc Philosophiam *scientiam corporis* definivit (*Logic.*, p. 7, ed. cit.), qua definitione clarior nulla alia ad materialismum denotandum excogitari potest. Cf Damiron, *Hobbes considéré comm. metaphysicien; Mém. de l'Acad. des scienc. moral. et polit.*, t. III, Paris 1841.

[5]) *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. I, a. 4 *sol.* 1 c.

ostendimus [1], evenire non potest. Dicendum ergo est contactum corporis sensilis super organum fieri absque dubio ex parte illius, sive, ut s. Thomas inquit, *secundum extrema* [2]; ac proinde si in hoc contactu perceptio consisteret, nonnisi pars obiecti sensilis, sive extrema eius superficies percipi posset. Iam totum obiectum, haudquaquam haec, aut illa eius pars a nobis percipitur. Perceptio igitur sensitiva in motione corporea explicari non potest. Quapropter nos, secundum s. Augustini, et s. Thomae doctrinam, statuimus satis non esse impressionem obiecti sensilis super sensum, atque huius operationem passivam, qua in obiectum *reagit*, ut perceptio efficiatur, sed requiri etiam operationem activam, qua virtus sentiens in obiectum *intendit*, et ad ipsum convertitur [3].

338. Insuper anima, ut diximus, simul contraria percipere potest, adeo ut cognitio unius contrarii per cognitionem alterius adiuvetur, quia unum per aliud magis cognoscitur [4]. Atqui eadem pars corporis contrariis motibus agi nequit. Ergo perceptio ad quoddam genus motionis revocari non potest.

339. Illud etiam observatu dignum est, quod si proferatur vox aliqua coram plurimis diversarum regionum hominibus, eadem est apud omnes soni articulati impressio; sed eam tantum intelligunt qui linguam, ad quam ea vox pertinet, vel magistrorum documentis, vel naturali parentum imitatione didicerint, aut saltem quibus explicata fuerit huius vocabuli significatio. Iam id evidenter ostendit perceptionem per corporeum motum effici non posse; cum enim idem sit motus, nempe cum idem sonus omnium aures impellat, eadem in omnibus excitanda perceptio foret. Hoc autem s. Augustinus nobis significasse visus est, cum inquit: « Audivi sonos verborum, quibus (*res*) significantur, cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae, nec latinae sunt, nec aliud eloquiorum genus [5] ».

340. Quid vero, si consideremus perceptiones universalium, et intelligibilium; insuper iudicia, ratiocinationes, harumque operationum conscientiam, et memoriam? Sane 1° motiones corporeae loco,

---

[1]) Vol. II, *Cosmol.*, c. II, art. 1, p. 270-271.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. « Tactus, ait *ibid.*, non nisi corporum est; sunt enim tangentia, quorum ultima sunt simul, et puncta, vel lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima ». Et alibi: « Tactus corporalium.... nihil aliud est, quam coniunctio terminorum duarum quantitatum »; *In lib. IV Sent.*, loc. cit.

[3]) Vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 5, p. 252-253.

[4]) « Cognitio unius oppositi non tollitur per esse alterius, sed magis iuvatur »; *In lib. VII Met.*, lect. VI.

[5]) *Confess.*, lib. X, c. 12, n. 19. « In corporis motibus, alibi inquit, nihi omnino a duobus idem fieri potest »; *Epist.* XIV *ad Nebrid.*, n. 2.

et tempore circumscribuntur [1]; e contrario, « universalia abstrahuntur ab hic, et nunc [2] ».

2° Unitas synthetica, quae, ut alibi diximus, in iudicio, et ratiocinatione est necessaria, secundum Materialistarum sententiam ita explicanda esset, ut in iudicio duae motiones invicem, et in ratiocinatione duae motiones cum tertia misceantur. Iam ex motionum mixtione nova motus determinatio exurgit, prioribus pereuntibus, siquidem « miscibilia in mixto non salvantur [3] ». Id autem repugnat naturae iudicii, et discursus, in quibus notiones non permixtae manere debent; nam intellectus cognoscere non potest notionum relationem, nisi ipsas notiones, inter quas ipsa intercedit, simul cognoscat, aeque ac « aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius [4] ».

3° Conscientia, sive perceptio perceptionis si in motu consisteret, non una, sed duplex motio, quarum una ad aliam refertur, esse deberet; actus enim, quo intellectus se, actumque suum intelligit, ab illo, ut iam demonstravimus [5], distinguitur, quo obiectum intelligit. At vero repugnat motionem ad motionem referri: « Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere [6] ».

4° Denique. Anima alicuius rei praeteritae non recordatur, nisi cognoscat rem, quam in praesentia cognoscit, eamdem esse cum ea, quam antea novit, hoc est, nisi rem antea cognitam *recognoscat*. Iam haec *recognitio*, ex Materialistarum hypothesi, nulla ratione explicari potest. In primis valde absurdum est eam ex repetitis iisdem motionibus cerebri fieri. Et sane, cum in cerebro motio fit similis alteri, quae iam antea facta est, res, e qua illa motio proficiscitur, iterum perciperetur, sed illam esse eamdem cum ea, quae antea percepta est, cognosci non posset. Etenim necesse foret, ut per unam, eamdemque iteratam motionem cerebri et rem praesentem perciperemus, et illam antea perceptam esse cognosceremus. Ast id fieri non potest. Primo quidem, quod cognitio, et recognitio rei non sunt unica, sed duae actiones, et duae actiones per unicum medium, ut saepe

---

[1]) « In motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem, et successionem, et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, . . . secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 3 *sol.*

[2]) I, q. XVI, a. 7 ad 2. « Universale, alibi ait, abstrahit ab his, quae determinant locum, et tempus determinatum »; *Quodl.* XI, a. 1 ad 2.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 3.

[4]) I, q. XV, a. 2 c.

[5]) Vol. I, *Dynam.*, c. III, a. 7, p. 330.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 8.

diximus, fieri repugnat. Secundo, quod non modo sunt actiones distinctae, sed etiam diversorum generum, cum obiectum unius sit praesens, alterius autem praeteritum. Verum actiones diversorum generum non solum per plura, sed per diversa media fieri oportet, quia inter actionem, et medium, quo fit, quaedam proportio intercedat necesse est. Tertio, quod recognitio vel fit per ipsam iteratam motionem cerebri, vel per aliam ipsi succedentem. Non primum, siquidem, uti vidimus, absurdum est actiones diversorum generum, uti sunt cognitio, et recognitio, fieri per unum medium. Non secundum, quia non est possibile rem antea cognitam recognoscere, nisi in praesentia recognoscatur. Iamvero, si motionum una alteri succedit, eae simul fieri nequeunt. Neque dici potest recognitionem rei per illam eamdem motionem fieri, per quam primo res a nobis percepta fuit. Etenim neminem latet motiones corporeas sibi invicem succedentes sese mutuo turbari, ita ut posterior priorem destruat. Quapropter si prior illa motio, qua rem percepimus, manere sumatur, ut eiusdem rei recordari possimus, cum, ipsa manente, alia motio fieri nequeat, nihil aliud a nobis deinceps perciperetur. Sin aliae perceptiones illi primae succedere ponantur, hae priorem motionem destruerent, ac proinde rei, quam antea percepimus, recordari non possemus.

341. Hoc argumentum ab Eusebio mutuati sumus. « Si corpus, ait, illud est, quod sentiat, non aliter sentiendi perficietur actio, quam uti cera impressis annulorum figuris consignatur, aut sanguine, vel aere, quae sensus ipse percipit, informatur. Et quidem, si quod utique consentaneum est, tamquam humidis in corporibus, ut est aqua perturbabitur, nullaque iam erit memoria. Sin figurae illae permanebunt: aut quamdiu locus a prioribus occupabitur, informari aliae nullae poterunt, atque ita sensuum aliae tollentur actiones; aut, aliis succedentibus, delebuntur priores illae, sicque memoria nulla relinquetur. Quod si et recordari possumus, et vicissim alia sentire post alia, nec a prioribus quidquam impedimenti obiicitur, corpus esse animus nullo modo potest [1] ».

342. Insuper, cogitationes a motionibus corporeis toto coelo distare alia argumenta ostendunt. Atque, ne longior, quam par est, oratio nostra progrediatur, satis sit haec animo recolere: 1° Corpora « non movent seipsa; quamvis in seipsis habeant principium sui motus [2] »; quare, secluso extrinseco determinante, neque moveri queunt, seu sese determinare ad motum, dum sunt in quiete; neque dum moventur, a motu cessare, in eodemque loco consistere. At « animus, ut Lactantius inquit, sua sponte et cogitat, et movetur [3] ». 2° Cogitatio-

[1]) *De praep. ev.*, lib. XV, n. 830, p. 1363, ed. Migne.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[3]) *De opificio Dei*, c. 16. Ex eodem principio, quod nempe nullum corpus

nes, ut saepe diximus, sunt actiones immanentes; motio autem corporalis ad genus actionum transeuntium pertinet: « Actio intellectus non est eiusdem rationis cum actione, quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte [1] ». 3° Vis motiva corporeae substantiae continuo languescit, ac demum prorsus extinguitur; contra vero, cognitiva humanae mentis potentia tantum abest, ut exercitio minuatur, etiam crescit quodammodo, validiorque fit. « Potentiae animae, atque virtutes, subdit Auctor libri *De spiritu, et anima*, longa exercitatione, et successu temporum crescunt [2] ». 4° Denique celeritas mentis in cogitando tanta est, quanta in corporeis motionibus haberi nullatenus potest. « Non potest aliquis, scribit Lactantius, non admirari, quod sensus ille vivus, atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tunc quidem, cum sopitus est, conquiescat; tantae celeritatis, ut uno temporis puncto coelum omne collustret, et, si velit, maria pervolet, terras, ac urbes peragret, omnia denique, quae libuerit, quamvis longe, lateque summota sint, in conspectu sibi ipse constituat [3] ».

343. Haec, quae protulimus, argumenta talia sunt, ut ipse Lucretius, cum cogitationes motu corporum, quae novimus, explicari non posse perspexerit, quartam quamdam substantiam corpoream adhibuit, nomine vacantem, e qua cogitationes sint [4]. Quin immo Hobbesius sibi non constans, « quis igitur, inquit, sibi persuadeat motione externorum obiectorum non tantum motum, sed et perceptiones produci ? [5] »

ARTICVLVS SECVNDVS

Materialistarum obiectionibus satisfit

344. Illorum, quae contra animae simplicitatem obiici solent, pauca, sed praecipua ad trutinam revocabimus.

---

movet seipsum, *Nullum corpus movet, nisi motum* (*In lib. II Sent.*, Dist. II, q. II, a. 3 *sol.*), illud etiam consequitur, quod si cogitans sit aliquid movens corporeum, ab alio moveatur oportet; et si hoc aliud sit etiam corpus, alio motore indiget, et ita deinceps, ita ut nisi deveniatur ad aliquod movens, quod non sit corpus, infinita moventium series ad aliquam obtinendam cogitationem necesse foret; et quoniam infinita moventium series pertransiri nequit, numquam cogitatio aliqua posset existere.

[1]) I, q. LVI, a. 1 ad 3. Actionibus autem animae improprie potest motus attribui: « Aliquando improprie ipsa operatio eius dicitur motus eius, ut intelligere, et sentire » ; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. IV, a. 1 ad 1. Cf Vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 426.

[2]) C. 30.

[3]) Loc. cit.

[4]) Cf p. 182.

[5]) *Op. cit.*, ibid., p. 3, ed. cit.

*

Obiic. 1° Partes materiae, licet singulae seorsum non sint cogitationis capaces, tamen possunt ita conspirare, ut in toto, quod inde enascitur, cogitandi vis exurgat; quemadmodum in horologio, cum nulla pars horas designandi potentiam contineat, haec potentia ex omnium eius partium connexione, et conspiratione enascitur. Ergo extare potest ens compositum cogitans, etsi singulae partes seorsum cogitandi vi careant.

345. Resp. *Neg. ant. et parit.* Re quidem vera, « partes componentes causant esse totius [1] », earumque natura ex connexione, sive dispositione haud mutatur, nam « materialis dispositio non est causa simpliciter, sed secundum quid [2] »; quapropter totum, quod ex pluribus partibus inter se connexis exurgit, tunc aliquem effectum producere potest, quem singulae partes seorsum producere nequeunt, cum hae ad illum producendum natura sua ordinantur. Hinc fit, ut potestas, quae in huiusmodi composito invenitur, nunquam ex diversae, sed semper ex eiusdem speciei potentiis exurgat. Ita potentia indicandi horas non oritur, neque oriri potest ex potentiis partialibus diversae speciei, sed ex potentiis eiusdem speciei, nempe motus, et figurae, in quibus unis ipsa horologii potestas consistit. Inde colligitur, si cogitatio esset in ente composito, hoc est in quadam materiae portione, ea ex qualitatibus eiusdem speciei coalescere deberet. At partes materiae, cum sint partes quantitatis [3], ex qualitatibus conflantur toto genere a cogitatione differentibus, nempe motu, figura, aliisque huiusmodi. Ergo quocumque tandem modo partes materiae connectantur, nunquam inde totum cogitationis capax existet.

346. Obiic. 2° Substantia corporea afficitur qualitatibus, quae non sunt divisibiles, e. g., gravitate, vi motrice, et aliis eiusmodi. Ergo ex eo, quod cogitatio est aliquid indivisibile, inferri nequit ipsam ad substantiam corpoream pertinere non posse.

347. Resp. *Dist. ant.*: et illae qualitates sunt indivisibiles, si in seipsis considerentur, *conc. ant.*; sin relatae ad corpus, cui insunt, *neg. ant. Neg. cons.* Sane, sicut formae corporum dicuntur inextensae, seu simplices, si considerentur abstractae a materia [4], ita illae qualitates, nempe gravitas, vis motrix, aliaeque huiusmodi, si abstractae a corpore, cui insunt, in se spectentur nihil, nisi simplex, atque uniusmodi exhibent. At prout corporeae substantiae insunt,

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 3 *sol.*

[2]) 2ª 2ae, q. XXVII, a. 2 c.

[3]) « Partes quantitatis sunt partes materiae »; *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. I, a. 2 *sol.*

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 250, not. 4, et c. IV, art. 3, p. 337, not. 7.

non sunt divisibiles; gravitas enim iuxta divisionem massae corporis dividitur; item, vis motrix in omnes partes corporis dispergitur, ita ut si vis motrix in corpore est, ut *duo*, in dimidio sit, ut *unum*. E contrario quaevis cogitatio tum in se, tum in subiecto cogitante prorsus indivisibilis est.

348. Obiic. 3° Vulgatum est illud effatum: *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*. Atqui anima recipitur in corpore. Ergo est corporea.

349. Resp. *Dist. mai.*: ita ut nequeat unum ab altero recipi, nisi sit inter utrumque quaedam proportio habitudinis, *conc. mai.*; nisi inter ea sit naturae convenientia, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*: anima recipitur in corpore, ut perfectum in perfectibili, *conc. min.*; ita ut in corpore contineatur, *neg. min. Neg. cons.* Sane, anima non recipitur in corpore ita ut in corpore contineatur, nam, ut s. Augustinus inquit, « anima continet corpus [1] ». Quapropter corpus recipit animam eo modo, quo materia recipit formam, scilicet ita ut per ipsam perficiatur, seu, quemadmodum alibi diximus, ut « secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei [2] ». Ut autem corpus hoc modo in se recipiat animam, non requiritur, ut huius natura cum natura illius conveniat, ita ut anima extensa, aeque ac corpus sit [3]; sed satis est quaedam inter illud, et istam proportio, quae in eo consistit, ut corpus habeat ordinem ad animam, et capacitatem, ut ab ea informetur. « Debita proportio, inquit s. Thomas, materiae ad formam est dupliciter, scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti [4] ». Iam simplicitatem animae haud impedire, quominus haec talem cum corpore proportionem habeat, iam a nobis ostensum est [5]. Id, monente s. Thoma, adeo verum est, ut etiam corpus, quod in alio corpore recipitur, huius naturam non acquirat. « Cum dicitur, ait, unumquodque esse in alio secundum modum eius, in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id, quod est in aliquo, habeat naturam, et proprietatem eius, in quo est, sed quod recipitur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habetnaturam amphorae; unde nec oportetquod anima habeat ipsam naturam corporis [6] ».

350. Obiic. 4° Anima non potest movere corpus, nisi illud tangat. Atqui tactus non est, nisi corporum. Ergo.

---

1) *Contr. Epist. Manich.*, c. 16, n. 20. Cf p. 94, et p. 146.
2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 232, not. 7.
3) Cf p. 125-127.
4) *In lib. IV Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 2, *sol.* 1 c.
5) Cf p. 127.
6) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 14.

351. Resp. *Dist. mai.*: nisi illud tangat *contactu virtutis*, *conc. mai.*; *contactu corporeo*, *neg. mai.* Sub eadem *dist. neg.*, et *conc. min. Neg. cons.* In primis, cum motus sit « actus existentis in potentia [1] », proprius ad substantias immateriales, quam ad materiales illum producere pertinet. Etenim nihil potest transire de potentia in actum, nisi per id, quod est actu. Atqui substantiae intellectuales magis actu sunt, quam corpora. Ergo ad illas, magis quam ad substantias corporeas, pertinet aliquid movere: « Agunt substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes [2] ». Ut vero quomodo substantia immaterialis corpus tangat, et moveat, intelligatur, distinguendus est contactus *quantitatis*, qui proprius corporum est, a contactu *virtutis* [3]. Primo contactu tangentia dicuntur ea « quae uniuntur secundum ultima quantitatis, unde in corporibus oportet mutuum esse tactum [4] ». Contactus virtutis pertinet ad ea, quae etsi, « in quantitatibus ultimis non tangant, dicuntur nihilominus tangere, in quantum agunt [5] ». Hoc autem tactu substantia immaterialis, quae est indivisibilis, potest movere corpus, quod est quaedam quantitas divisibilis; nam tactu corporeo id, quod est indivisibile, puta punctum, non potest tangere, nisi aliquod indivisibile; at tactu *virtutis* substantia immaterialis potest tangere quantitatem divisibilem: « Substantia intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum [6] ». Iam animam non nisi tactu virtutis movere corpus alibi a nobis ostensum est [7]. Ex eo igitur, quod

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 3 *sol.*

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.

3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 425. Huiusmodi tactus dicitur etiam *spiritualis; Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 7 ad 11, et ad 12.

4) *Contr. Gent.*, loc. cit.

5) *Ibid.*

6) *Contr. Gent.*, loc. cit.

7) Vol. I, *Dynam.* c. V, *passim.* Hanc, qua anima pollet, movendi corpus virtutem s. Augustinus exponens, inquit: « Manus, et pedes movemus, cum volumus, ad ea, quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis, et in aliis videmus »; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23. Et *ibid.* (c. 24): « Neque enim ea sola membra movemus ad nutum, quae compactis articulata sunt ossibus., sicut pedes, et manus, et digitos; verum etiam illa, quae mollibus remissa sunt nervis, cum volumus, movemus agitando, et porrigendo producimus, et torquendo flectimus, et constrin-

anima movet corpus, nihil eius simplicitati repugnans consequitur. Quin immo id, ut alibi adnotavimus[1], argumento est animam aliquod corpus esse non posse. « Ex operibus quibusdam suis, ait ad rem s. Augustinus, ostendit se vitam. Nisi enim viveret, corpus non moveret; pedibus gressum, manibus opus, oculis intuitum, auribus auditum non imperaret; non aperiret os ad vocem, linguam ad distinctionem vocum non moveret. His itaque operibus vivere se ostendit, et esse aliquid, quod sit corpore melius[2] ».

352. Inst. Si anima instar substantiarum immaterialium corpus moveret, huiusmodi motus ex nulla resistentia corporea vinci posset. Atqui motus, quem anima producit in corpore, vincitur a resistentia materiae. Ergo.

353. Resp. *Dist. mai.*: si sit substantia mere immaterialis, *transeat mai.*; si sit ita immaterialis, ut simul sit corporis forma, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*; et hoc evenit ratione ipsius animae, *neg. min.*; ratione corporis, cum quo ipsa coniungitur, *conc. min. Neg. cons.* Diximus *transeat mai.*, nam si propositio hoc sensu accipiatur, quatenus substantia immaterialis, etsi finita, quodcumque agere valeat, prorsus falsa est. Etenim « virtus, vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita[3] ». Ad animam humanam quod attinet, vis, qua ipsa movet corpus, non solum finita est, sed etiam dispositionibus organismi contemperata. Hinc « anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem[4] ». Etenim, cum facultas, qua anima movet corpus, sit organica[5], anima motum, e. g., impertit brachio mediis nervis motoribus: « Anima per corpus movet alia membra[6] ». Cum igitur media, quibus anima brachium movet, sint corporea, optime possunt haec in sua vi motrice a contraria aliorum corporum resistentia superari.

354. Obiic. 5° Sicut alimenta, cum in stomacho digeruntur, novas qualitates acquirunt, inque varias, et novas substantias convertuntur; ita motus a rebus externis in cerebro impressi possunt ita ab ipso

---

gendo duramus; sicut ea sunt, quae in ore ac facie, quantum potest, voluntas movet ».

1) Pag. 194, not. 3.

2) *In Ioann. Ev. c. V*, tract. XIX, n. 12.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 2 *sol.* Et alibi: « Cum virtus sit media inter essentiam, et operationem, oportet quod virtus, et operatio cuiuslibet rei proportionetur essentiae eius. : . et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum; quia nec virtutem, nec essentiam habet infinitam »; *Quodlib.* VI, a. 2 c.

4) I, q. LXII, a. 2 ad 2.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 425.

6) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

cerebro elaborari, ut in cogitationes evadant. Ergo cogitatio corporis temperationi, sive, ut gallica voce dici solet, organizationi potest convenire.

355. Resp. *Neg. ant., et parit.* In primis haec Materialistarum physiologorum obiectio pro certo sumit illud, quod falsum esse iam ostendimus [1], nempe transmutationem alimentorum in novam substantiam non ab anima, sed a viribus mechanicis, sive chymicis repetendam esse. Praeterea, alimenta sunt quidquam a stomacho distinctum, ideoque optime fieri potest, ut ab eo digerantur, atque ope digestionis novas qualitates, naturae suae minime adversantes, adipiscantur. Ast impressiones, quae in cerebro a rebus extrinsecus obiectis fiunt, non sunt nisi motiones ipsius cerebri; quapropter ex sententia adversariorum dicendum foret cerebrum proprias motiones digerere, easque per hanc digestionem in cogitationes mutare; quod ne Cato quidem audiendo a risu temperaret. Insuper, cum alimenta per digestionem apta nutritioni efficiuntur, certe a stomacho in naturam simplicium minime mutantur, sed solum quasdam qualitates acquirunt, quae naturae entium materialium convenire possunt. Hinc si Materialistae constare sibi velint, fatendum ipsis foret impressiones in cerebro factas, etiam post digestionem, motionum natura non expoliari, ideoque pugnam inter illas, et cogitationem adhuc manere. Denique, si cerebrum impressiones in ideas convertit, extet necesse est quidquam cogitans ab ipso cerebro distinctum, quod ab eo ideas excipiat, earumque subiectum fiat, quemadmodum cerebrum est subiectum motionum. Iam vero sciscitamur a Materialistis, utrum hoc subiectum cogitans sit simplex, an compositum. Si primum respondebunt, in spiritualistarum castra commigrabunt; sin alterum, tunc redibit pugna inter materiam, et cogitationem, quam sua digestionis hypothesi dirimere conati erant.

356. Obiic. 6° Anima easdem vices subit, ac corpus; e. g., viget in iuvenibus, debilitatur in senibus. Ergo vel est ipsum corpus humanum, vel certe quaedam substantia corporea.

357. Resp. *Dist ant.*: eodem modo, ac corpus, *neg. ant.*; diverso modo, *conc. ant. Neg. cons.* Hanc obiectionem recentes Materialistae a Lucretio, acerrimo materialismi assertore, mutuati sunt, qui haec eadem cecinit: « Praeterea gigni pariter cum corpore, et una crescere sentimus, pariterque senescere mentem etc. [2] ». Sed nullius ponderis eam esse facile cognoscitur. Sane vices illas corpus subit *secundum quantitatem molis*, anima autem *secundum quantitatem virtutis* [3],

---

[1]) Vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 301-303.

[2]) *De rerum natura*, lib. III, v. 446 sqq, ed. cit.

[3]) « Non igitur, apposite s. Augustinus, tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere; proficiendo enim ad virtutem pervenit,

prout nempe eius intelligendi vires magis, vel minus perficiuntur [1]. Neque haec diversa perfectio, qua in iuvenibus vigent, et languidiores in senibus sunt, de operationibus, quatenus ab anima rationali proficiscuntur, intelligenda est; siquidem, aiente s. Bonaventura, « animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia [2] »; sed de illis operationibus, quatenus adiumento sensuum, qui per organa corporis exercentur, indigent. « Unus, Aquinas inquit, alio potest eamdem rem melius intelligere . . . ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum [3] ». Quare in iuventute saepe auctior est intelligentiae vis, quam in senectute, siquidem instrumenta corporis in illo statu validiora sunt, ac proinde perfectiores sunt facultates illae sensitivae [4]. Diximus *saepe*, non *semper*, interdum enim operationes mentis in iuvenibus languidiores sunt, et e contrario intelligentia in quibusdam hominibus usque ad ultimam senectam in dies magis, magisque viget. Cuius ratio, aiente eodem Aquinate, *ex parte ipsius intellectus* repetenda est, quatenus nempe hi « sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo [5] ». Cum haec ita se habeant, potius cum s. Augustino ita ratiocinandum, et concludendum est: « Anima si crescit, vide quam sit inscitum, incrementa eius de viribus corporis credere; de copia doctrinarum non credere; cum illis solum accommodet nutum, hoc sola possideat. At si crescere animam putamus, cum additur viribus; minui putanda est, cum demitur. Demitur autem in senecta, demi-

---

quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulcram esse atque perfectam; et si aliud est maius, aliud melius. . . , quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi videtur fieri maior, sed melior. Quod si membrorum id faceret magnitudo, eo quisque prudentior esset, quo longior aut validior: quod se aliter habere non, opinor, negabis »; *De quant. anim.*, c. 16, n. 28.

1) « In formis dicitur aliquid magnum ex hoc, quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his, quae non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius »; 1^a 2^{ae}, q. LII, a. 1 c.

2) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, *in arguendo*.

3) I, q. LXXXV, a. 7 c.

4) « Quamvis, subdit s. Bonaventura, anima (*secundum operationem intellectivam*) non operetur per organum corporale, nihilominus tamen ad hoc, quod anima operetur in corpore, necesse est corpus secundum nobiles spiritus et nobilia organa in debita actualitate, et dispositione esse. Et quoniam haec dispositio tollitur per corporis ineptitudinem, ideo per consequens actus rationis, et usus liberi arbitrii impeditur »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXX, p. 2, a. 1, q. 6 *ad arg.*

5) Loc. cit.

tur in labore studiorum; atque his temporibus doctrinae aggerari, atque extrui solent; neque ullo modo eodem tempore simul augeri quidquam, et minui potest. Nullum igitur crescentis animae argumentum est, vires in maiori aetate maiores [1] ».

Inst. Intelligentiae operationes perturbantur, non secus ac perturbantur organa corporis, earumque exercitium ab iisdem, quae in corpus agunt, causis pendet. Ergo.

358. Resp. *Dist. ant.*: *indirecte*, *conc.*; *directe*, *neg. Neg. cons.* Quia argumentum a superius allato non differt, ideo dissimilis non erit responsio. Nam intellectus operationes facultatum illarum usum exigunt, quae ab organis pendent; hinc fit, ut organorum perturbatio non quidem ipsum intellectum, sed eius exercitium perturbet. « Operatio intellectus, inquit s. Bonaventura, quam habet in corpore, impeditur propter aliquam laesionem factam interius in organo imaginationis, vel alterius virtutis sensibilis ». Et paulo post: « Laesis organis corporis, et impeditis viribus sensitivis, operatio intellectus, quamdiu est in corpore, habet impediri, ipso intellectu nullatenus in se laeso [2] ». Hinc merito Aquinas noster, « Debilitatur intellectus, scribit, ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum [3] ». Ob eamdem rationem a causis, quae in corpus agunt, intelligentiae evolutio non *immediate*, sed *mediate* pendere dicenda est. Haec omnia ita s. Thomas paucis complectituri: « Cum anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae, et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore [4] ».

359. Obiic. 7° Animam corpoream esse insinuant plerique Ecclesiae PP. Id Tertullianus in primis aperte docet [5]. S. Iustinus eorum sententiam improbat, qui *animam incorpoream*, *et immortalem* ponunt [6]. S. Hilarius *animarum species corpoream naturae suae substantiam sortiri* asserit [7]. Neque secus de natura mentis humanae opinati sunt s. Gregorius Nyssenus [8], s. Irenaeus [9], aliique. Ergo.

---

1) *De quant. anim.*, c. 22, n. 40. In eumdem sermonem venit illud Nemesii: « Anima, si alitur, eo quod vacet corpore, alitur; animi enim esca disciplinae sunt: at nullum corpus alitur, eo quod vacet corpore: non ergo corpus anima est »; *De nat. hom.*, c. II, p. 16, ed. cit.

2) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, a. 1, q. 1, *ad arg.*

3) *In lib. II De Anim.*, lect. VII.

4) III, q. XV, a. 4 c.

5) *De Anim.*, c. 6, et 7, p. 308, 309, *Opp.* ed. Rigalt. 1641.

6) *Dial. cum Tryph.* n. 1, p. 102, Parisiis 1742.

7) *Comm. in Matth.* c. V, n. 8, p. 692, t. I, Veronae 1730.

8) *De opificio hominis*, c. 29, p. 482-483, Basileae 1571.

9) *Contr. haeres.*, lib. II, c. 19, p. 143, Venetiis 1734.

360. Resp. *Neg. ant.* Sane animam esse alteram, eamque meliorem hominis partem, a corpore diversam, quae simplex sit, omnisque corporis expers, uno consensu PP. docent [1]. Ceteris omissis, testimonia illorum, quorum auctoritatem Materialistae nobis obiiciunt, satis sit referre. Porro, ex Tertulliani sententia, *ex hac duplicis substantiae congregatione, spiritus et animae, confectus est homo* [2]. S. Iustinus, « Num ergo, ait, corpus homo dicetur? Minime gentium. . . Quod ex amborum, *animae et corporis*, complexu constat, nominatur homo [3] ». S. Hilarius: « Nihil in se habet (*anima*) corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum [4] ». Idem s. Gregorius Nyssenus, et s. Irenaeus perspicuis verbis insinuarunt; ait enim ille: « Maxime quidem . . . iis, qui convenienter sapienti illi praecepto se ipsos noscere cupiunt, opinionum de anima satis idonea magistra est ipsa anima, nempe quod expers materiae, et incorporea quaedam sit, quae convenienter suae naturae et operetur, et moveatur, et per corporea instrumenta suas motiones ostendat [5] »; iste autem veram carnis futuram resurrectionem adstruens, inquit: « Mori est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum, et inanimalem, et immemorabilem fieri, et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae; neque spiritui, incompositus est enim, et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum [6] ». Nemini autem negotium facessat aliquas apud PP. loquendi rationes occurrere, quibus mentem humanam corporeae esse naturae di-

---

[1]) Cf Hubert Hayer, *La spiritualité, et l'immortalité de l'ame*, t. II, p. 223 sqq, Paris 1867, et Baro de Berlepsch, *Anthropologiae christianae dogmata*, c. 3, § 6, p. 27, Vindebonae 1842.

[2]) *De Poenit.*, c. III, p. 140, 141, ed. cit. Ex pluribus aliis locis, in quibus Tertullianus mentem suam diserte aperit, haec duo seligimus: « Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam. Neque enim facie, et corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est animae, ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate, et potestate signatus est » (*Adv. Marc.* lib. II, c. 5, p. 437, ed. cit.). Et alibi: « Singularis, et simplex (*anima*), et de suo tota est, non magis instructilis aliunde, quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis, et dissolubilis; si dissolubilis iam non immortalis. Itaque quia non mortalis, neque dissolubilis, neque divisibilis »; *De Anim.*, c. 13, p. 315, ed. cit.

[3]) *Fragm.* libri *de resurrectione carnis*, n. 8, p. 593, ed. cit.

[4]) *Tract. in Ps. CXXIX*, n. 6, t. I, p. 493, ed. cit.

[5]) *De Anim., et resurr.*, p. 19, ed. Krabingerus, Lipsiae 1837. Cf *ibid.*, passim.

[6]) *Adv. Haer.*, lib. III, c. 7, n. 1, p. 300, ed. cit.

cunt. Etenim 1° nomen *corporis* latiori significatione ab ipsis accipitur, pro eo nempe, quod reale est, ac subsistit, inanique, ac vacuo opponitur [1], nequaquam pro ea re, quae natura sua solida est, atque ita quoad suam entitatem extensa, ut secundum trinam dimensionem reipsa secari possit. Distinctionem istam iam s. Augustinus tradidit; siquidem ad Hieronymum scribens, subdit: « Incorpoream esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima.... Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem; minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima [2] ». Hac ratione Tertullianum a Materialistis longe discedere idem s. Augustinus ostendit; ille enim Deum, et animam corpus esse asseruit, quia non nihil, sed substantiae sunt [3]. 2° Ab aliquibus PP. eatenus etiam anima dicitur esse corporea, quatenus non est mutationis expers, ut Deus. « Respectu naturae incorporeae, ait Auctor libri *De spiritu, et anima*, quae summe incommutabilis ubique tota est, corporea est anima, quia tale aliquid non est ipsa [4] ». Sane Hilarius cum *animarum species corpoream naturae suae substantiam sortiri* asserit, corporeum accipit pro eo, quod mutationi obnoxium est [5], addit enim, *quia omne, quod creatum est, in aliquo sit necesse est*; esse autem in aliquo mutabilitatem prae se fert. Quam vocis *corporei* significationem etiam s. Augustinus innuit, inquiens: « Si eam solam incorpoream placet appellare naturam, quae summe incommutabilis, et ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est [6] ». 3° Cum PP. animam incorpoream esse aliquando negasse

---

[1]) Hoc sensu plerique veterum Deum ipsum *corpus* esse dixerunt, ut Phaebadius Aginnensis, qui Arianae, ac Sabellianae haereseos impugnator extitit accerrimus; Cf *Hist. litt. de la France*, t. I, p. II, p. 271.

[2]) *Ep.* CLXVI, n. 4.

[3]) *De Haeres.*, c. 86; *De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 26. Cf Bergier, *Dictionnaire de Thèol.*, t. I, p. 73, 74, Lille 1844. Quod si Tertullianus, plus aequo credulus sororis nescio cuiusdam nocturnae visioni, ait rationalem animam visam ab ea fuisse *teneram, lucidam, aerei coloris, et forma per omnia humana* (*De Anim.*, c. 9); inferendum inde est non quidem eum tenuisse animam quidquam merum corporeum esse, sed spiritum quodam aethereo, ac subtilissimo corpore indutum.

[4]) Cap. 18.

[5]) *Comm. in Matth. c. V*, n. 8, p. 682, ed. cit.

[6]) *Ep. cit.*, loc. cit.

videntur, impiis illis occurrerunt, qui in animam, utpote incorpoream, poenas cadere non posse contendebant. Ita s. Iustinus non nisi eorum sententiam improbat, qui *immortalem, et incorpoream animam esse ponunt, nec poenas daturos se putant, si quid mali fecerint* [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Lockiana hypothesis materiae cogitantis refellitur

361. Simplicitatem animae humanae iis argumentis evicimus, quae cogitationem illi propriam cum re qualibet corporea repugnare ostendunt. At vero, Lockius, quem Buddeus [2], aliique secuti sunt, etsi animam humanam simplicem esse fassus sit, tamen quia essentiam materiae, omnesque eius proprietates nobis perspectas non esse docuit [3], repugnantiam inter materiam, et cogitationem demonstrari non posse contendit; et ideo in dubium revocavit, an inter proprietates materiae, quae nobis compertae non sunt, vis cogitandi saltem divinitus esse possit [4]. Hanc ob rationem Voltairius Lockium summis laudibus extulit, aiens impietatis reos se facere, qui Creatoris omnipotentiae materiam cogitantem producendi vim denegant [5].

362. Iam futilis, et inanis est haec Lockii dubitatio, siquidem absoluta repugnantia cogitationis in materia certitudine metaphysica a nobis cognoscitur. Et sane, praeterquam quod essentias rerum nobis omnino ignotas esse falso docetur [6], ut certo asserere possimus aliquod attributum substantiae cuipiam repugnare, necesse non est omnia huius attributa perspecta nobis esse, sed sufficit, ut aliquod unum in ea certo dignoscamus, quod cum dato attributo evidenter pugnat; nam una, eademque substantia ex attributis, quae se mutuo destruunt, constare nequit. Ita, etsi geometrae nondum omnes cir-

---

1) *In Dial. cum Triph.*, n. 1.

2) *Elem. phil. theqr., seu Institutionum philosophiae eclecticae* t. II, c. V, § 28, p. 116, Halae Saxonum 1735.

3) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 8, p. 258.

4) *Op. cit.*, lib. IV, c. 3, § 6; Lockii sententiam egregie expressit Eminentissimus De Polignac in suo *Anti-Lucret.* lib. V, scribens:

« Protinus hic autem non est mihi cognita, dices,
Materiae natura, satis comprensaque virtus,
Ut circumscribam verbis, quid possit aspici,
Quid nequeat. . . . »; v. 1011 sqq t. I, p. 179, Amstelodami 1748.

Et v. 1021: « Quidni materies, cui dotem adscribimus unam,
Ut triplici protensa modo concreverit, hanc vim
Possideat quoque, ut velit, atque intelligat? »

5) *Èlements de la phil. de Newton*, part. I, c. 6.

6) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 44-46.

culi proprietates calleant, tamen pro re certa, et explorata habent quadraturam inter eius proprietates nondum cognitas minime contineri, quia illa rotunditatis proprietati in circulo iam perspectae evidenter opponitur. Atqui cogitatio cum notis proprietatibus materiae, nempe extensione, divisibilitate, soliditate, figura, inertia, adversa fronte pugnat; quae autem secum pugnant, Divinae omnipotentiae non subiici alias probabimus. Ergo vis cogitandi nec divinitus materiae convenire potest [1].

363. Porro, cogitationem cum notis materiae proprietatibus pugnare compertum cuique est. Sane 1° pugnat cogitatio cum extensione, et divisibilitate; nam, quemadmodum satis, superque a nobis ostensum est, cogitatio est quidquam unicum, et indivisibile. Id praeclare indicavit s. Gregorius Nyssenus iis verbis: « Neque contrahitur, neque diffunditur id, quod in nostram intelligentiam cadit, et distinctionis expers est [2] ». Hinc s. Augustinus « Caret, inquit, animus omni corporea magnitudine, quae tribus illis differentiis (*longitudine*, *latitudine*, et *profunditate*) consumatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat [3] ». 2° Pugnat cum soliditate; neque enim integrum obiectum cum omnibus eius partibus percipi a nobis posset, nisi species singularum partium in unam confluerent; neque in iudiciis, et ratiocinationibus plures notiones secum comparari possent, nisi illae in unum compenetrentur. Accedit quod cogitatio semetipsam reflexione permeat; et insuper duo subiecta percipientia possunt se invicem comprehendere; si vero essent solida, unum non posset alterum penetrare, ideoque unum non comprehenderet alterum, comprehensio enim rei habetur, cum ipsa

---

[1]) Optime argumentum istud affert idem doctissimus Polignac:

« At si cuique rei quae dotes funditus insunt,
Haud scimus, plerumque licet cognoscere saltem
Queis careat. Nos forte latent primordia flammae:
Ast ea compertum est a queis distare figura,
Inque figuratum solo discrimine poni,
Quidquid aquae aut ignis proprium est. Miracula nondum
Omnia magnetis perspeximus: at mihi certum est
Magnetem non esse animal, nec amoris ab aestu
Ferratas trahere, ac secum vincire catenas »;
« . . . . . Quadrare rotundum
Nemo potest, at quadratum differre rotundo
Id norunt omnes, quidquid ex utroque sequatur »;
« Sic a materia mentem seiungimus, etsi
Non omnes liquido vires utriusque patescant »; v. 1159 sqq, p. 183, ed. cit.

[2]) *De Anim. et resurr.*, p. 38, ed. cit.

[3]) *De quant. anim.* c. 14, n. 24.

tota cognoscitur. « Impossibile est, ad rem inquit s. Thomas, duo corpora se invicem continere... Duo autem intellectus se invicem continent, et comprehendunt, dum unus alium intelligit [1] ». 3° Pugnat cum inertia; materia enim, utpote iners, ab extrinseca causa determinatur, dum cogitatio vitalitate, ac proinde spontaneitate gaudet, atque legi illi, quae corporis inertiam consequitur, nempe mutationem motus *proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam, qua vis illa imprimitur*, prorsus adversatur. Etenim nos de multis rebus cogitamus, quin ulla actione externa agitemur, atque insuper seriem unius demonstrationis interrumpimus, aliamque prorsus diversam aggredimur, idque saepe repetimus, et intermittimus, ac praeterea ab imaginatione ad intellectionem, atque ab hac ad illam rursus pro lubitu transimus. 4° Denique pugnat cum figura; quod enim est figura praeditum, habet terminum, cum figura sit, quae terminis continetur; at potentia cogitandi est quodammodo infinita;. nam praeter ea, quae supra innuimus, possumus concipere universalia, quae virtute sunt infinita, cum contineant singularia, quae potestate sunt infinita [2].

364. Itaque cogitatio praecipuis,et valde notis materiae proprietatibus adversatur; quapropter si materia posset cogitare, proprietatibus secum pugnantibus constaret.

365. Neque materiam cogitantem haud repugnare ex eo arguere licet, quod posset Deus materiae substantiam absque suis proprietatibus creare, et postea cogitandi vim illi tribuere, vel posset a substantia materiali proprietates cum cogitatione pugnantes subtrahere, earumque in locum facultatem cogitandi substituere. Etenim quod ad primum spectat, etsi Deus substantiam materiae creare possit, quin attributa illi propria actu inhaereant, non tamen, quin materia horum exigentia, et capacitate destituatur; siquidem haec illius essentiam constituit. Iam cogitatio, et illarum proprietatum exigentia sibi adversantur. Integra igitur superest illa, quam ostendimus, repugnantia inter materiam, et vim cogitandi.

366. Quod attinet ad alterum, vis cogitandi, quae submotis materiae proprietatibus sufficitur, cum ex materiae essentia educi nequeat, non nisi tanquam aliquid, quod e nihilo producitur, sive creatur, admittenda foret; et quoniam non, nisi substantia creatur, ipsa propriam substantiam a substantia materiali distinctam haberet, et ideo numquam materiam cogitantem, sed aliquid cogitans cum materia intime coniunctum constitueret.

367. Haec, quam protulimus, argumentatio ex iis, quae idem Lo-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.

2) « Universale. . . est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita »; *Contr. Gent.*, ibid.

ckius haud sibi constans docet, maiorem perspicuitatem sumit. Et sane, spiritualitatem Dei tamquam metaphysice certam ipse demonstrat [1]. At vero, si, ut materiae vim cogitandi denegemus, universas eius proprietates novisse necesse sit, posset quis, an Deus sit spiritualis, dubitare; nemo enim Naturam Divinam, Eiusque attributa in seipsis cognoscit [2]. Ad haec, Philosophus anglus ex perceptione, aliisque animae operationibus existentiam alicuius substantiae immaterialis infert, propterea quod comprehendere nequeamus, qua ratione operationes illae ad corpus pertinere, aut a corpore produci possint [3]. Iam huiusce argumenti vis materiam non posse cogitare pro certo sumit; nam si materia posset cogitare, operationes illae ad corpus pertinerent, ac proinde nulla immaterialis substantia esset.

ARTICVLVS QVARTVS

De animae humanae spiritualitate

368. Anima humana, aiente s. Augustino, « simplex quiddam, et propriae substantiae videtur esse [4] »; hoc est, non solum in una simplici, et indivisibili realitate consistit, sed etiam ita informat corpus, ut in se subsistat, et ab illo haud pendeat; unde anima humana *spiritualis* merito appellatur; siquidem, ut s. Thomas docuit, « substantia spiritualis secundum esse suum a corpore non dependet [5] ». Quam quidem vocem idem Afer Doctor adhibens inquit: « Natura animae praestantior est, quam natura corporis, excellit multum, res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei [6] », sive, ut s. Gregorius Nyssenus aiebat, est « in se divinae formae imitationem continens [7] ».

369. Iam, quoniam *similiter unumquodque habet esse, et operari*, animam humanam spiritualitate gaudere, sive *secundum suum esse* a corpore non pendere iisdem evincitur argumentis, quibus operationes illi proprias, nempe quae ad intellectum, et voluntatem spectant, sine organis corporeis exerceri ostendi solet [8]. Iuvat itaque ea, quae

---

1) *Op. cit.*, lib. IV, c. 10, § 6.

2) Hinc vides quam scite s. Augustinus scribat: « Nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut, credito quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur »; *De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 24, n. 40.

3) *Op. cit.*, lib. II, c. 23, § 4.

4) *De quant. an.*, c. I, n. 2.

5) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1, *sol.* 1 c.

6) *Enarr. in Ps. CXLV*, n. 4.

7) *De Anim. et resurr.*, p. 53, ed. cit.

8) Haec facultatum intellectricium proprietas aptissimis hisce verbis a s. Gregorio Nysseno enunciatur: « Vis cogitandi et ratiocinandi impermixta et propria est in hac natura, et per se consideratur »; *Op. cit.*, p. 51, ed. cit.

ad hanc rem in *Dynamilogia* statuimus, repetere, aliisque testimoniis confirmare.

370. Et sane, operationum, quae ab organo corporis pendent, principium unicum est facultas organica simul cum organo: « Organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae[1] ». Iam in primis actiones intellectus ad organum corporeum pertinere nequeunt. Etenim operationes cognitrices, quae per organum corporeum exercentur, ad determinatae naturae corporeae cognitionem coarctantur, quia organum corporeum est quaedam natura determinata; deinde singulare, non universale apprehendunt, quia organum corporis, per quod res cognoscunt, non aliud, quam singulare recipiendi capax est; denique se ipsas cognoscere nequeunt, quia organum, quod medium est inter potentiam, atque obiectum eius, prohibet quominus ipsa potentia supra se convertatur. Atqui actiones intellectrices non unam dumtaxat, sed cunctas naturas corporeas cognoscere possunt; tum, non singulares, sed universales rationes rerum cognoscunt; tum demum seipsas intelligunt[2]. Ergo actiones intellectivae organo corporeo convenire nequeunt.

371. Hanc argumentationem s. Thomas his verbis complexus est: « Huius autem probationis medium sumitur ex parte operationis. Cum enim operatio non possit esse, nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc, quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet. Quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut obiectorum. Unde oportet illud principium, cuius est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporeo recipi non possunt, nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute, cuius operatio sit per organum corporale. Cuius ratio est, quia secundum Avicennam (*Tract. De Anim.* part. III, c. 2) cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet, ut organum

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 3.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 11, p. 366 sqq. « Nulla virtus corporea, inquit B. Albertus M., apprehendit se, nec suum instrumentum. . . Et ratio huius est, quia tales virtutes non apprehenduntur, nisi organo corporis aliquid passo: nullum autem organum patitur a se ipso, nec a virtute, quae est in ipso, quia sic semper pateretur; sed intellectus, et ceterae virtutes animae rationalis apprehendunt se, et omnium instrumenta virtutum; ergo non sunt virtutes corporeae »; *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, a. 1. Hinc apud s. Gregorium Nyssenum mentem esse *formae* (*sensibilis*) *expertem*, et *intelligentem suae naturae* idem significat; *De Anim. et resurr.*, p. 28, et 29, ed. cit.

sit medium inter ipsam potentiam, et obiectum eius. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud, cuius species potest fieri in pupilla. Unde, cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam, et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam [1]».

372. Praeterea, operationes cognitrices, quae ab organo corporis pendent, ambitum rerum corporearum egredi non valent [2], atque in iis non aliud per se apprehendunt, nisi formas sensiles illarum, quia hae solum in organa sensoria aliquid agere queunt [3]; denique huiusmodi sunt, ut vehementia obiecti ipsam facultatem corrumpat, atque impediat, quominus aliud eiusdem generis obiectum percipere valeat. Atqui operationes intellectrices essentiam, quae sub formis sensilibus latet, attingunt [4], unde res sensiles *cognitione immateriali, universali et necessaria* [5] apprehendunt; et non solum circa res corporeas, sed etiam circa res incorporeas versantur [6], harumque contemplatio maximae delectationi intellectui est, ita ut ipse illis *inhaerens, cetera*, uti s. Augustinus inquit, *tamquam oblivisci* videatur [7]; obie-

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 *sol.* Cf Alb. M., *De Hom.* tract. I, q. LVII-LIX.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 1, p. 239.

[3]) *Ibid.*, p. 241. « Cognitio sensus, inquit s. Thomas, non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 66, n. 3.

[4]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 288-290. « Sensus, et imaginatio numquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solum accidentia, quae circumstant rem; et ideo species, quae sunt in sensu, vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut sensus repraesentant hominem quantum ad accidentalia; sed intellectus cognoscit ipsam naturam, et substantiam rei »; *Quodlib.* VIII, a. 4 c.

[5]) I, q. LXXXIV, a. 1 ad 4. Cf *Dynam.* loc. cit., p. 289-290, et *ibid.*, art. 11, p. 366. Falso autem Melch. Gioia sibi persuasit sensum posse a pluribus obiectis similibus abstrahere id, quod eorum commune est, semotis differentiis, atque hoc pacto *sensationes abstractas*, sive universale efficere (*Elementi di filosofia*, vol. I, p. 140, Milano 1822). Etenim sensus huiusmodi abstractioni efficiendae impar est; siquidem cum hoc abstractum essentiam rerum, conditionibus materiae exutam, complectatur, nonnisi a facultate, quae nulli organo corporeo insidet effici potest.

[6]) *Ibid.*, art. 1 p. 290, not. 1. Hinc Lactantius aiebat: « Nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Solus enim sapientia instructus est, ut religionem solus intelligat; et haec est hominis, atque brutorum vel praecipua, vel sola distantia »; *De ira Dei*, c. 7.

[7]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 13, n. 36. Ex his vides merito Garnierium Condillaco obiecisse, quod mens humana, secundum eius doctrinam, nonnisi res materiales cognoscere valeat; cf *Traitè des facult.*, lib. IX, c. 4, § 3, t. III, p. 330, ed. cit.

etum denique intelligibile vim intellectricem non solum non hebetat, sed corroborat, ita ut intellectus ex eo, quod maius intelligibile intelligit, ad intelligenda inferioris ordinis intelligibilia aptior evadat [1]. Ergo operationes intellectrices sine organo corporeo exercentur. Hinc diserte, ut solet, idem s. Augustinus ait: « Illa, quae nullam gerunt similitudinem corporum, charitas, gaudium, longanimitas, pax . . . nulla locorum spatia tenent, nulla intercapedine separantur, aut aliqua oculi cordis, quo radios suos mittant, et ea videant, intervalla conquirunt ! Nonne omnia in uno sunt sine angustia, et suis terminis nota sunt, sine circuitu regionum ? Aut dic, in quo loco videas charitatem; quae tamen in tantum tibi cognita est, in quantum eam potes mentis ascie contueri: quam non ideo magnam nosti, quia ingentem aliquam molem conspiciendo lustrasti; nec,

---

[1]) « Sensus, inquit s. Bonaventura, potest corrumpi, intellectus autem non. Cuius ratio est, quia sensus ab organo dependet..., sed intellectus non dependet ab organo »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, art. 3, q. 1 ad 2. Praestat quoque audire Albertum M., et s. Thomam de hac re disserentes: « Dissimilitudo, ait s. Thomas, impassibilitatis sensitivi, et intellectivi manifesta est ex organo, et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum ex hoc, quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus, et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ab excellentia proprii obiecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis; et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale » (*In lib. III De Anim.*, lect. VII; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9 et 10). Enucleatius Albertus M.: « Et huius causa est; quia forma fortis sensibilis reddita organo tenetur ab ipso aliquandiu; et tunc sub forma illius primi sensati sentitur secundum; et ideo videns aliquandiu intensam et claram albedinem, et mox convertens se ad virorem, vidit viride sicut tectum panno albo tenui. Similiter autem de eo est, et eadem de causa, qui post magnum sonum audivit debiliorem; et ideo illis, qui diu habitarunt in molendino multarum rotarum, videtur etiam, postquam inde recedunt, non recedere sonum molendinarum in auribus; et ideo non facile audiunt suaviter loquentes. Similiter est de his, qui habent linguam infectam sapore forti, sicut amaritudine, vel dulcedine mellis; postea alios sapores sentiunt quasi mixtos illi; et ideo vina non sapiunt post gustum mellis, et infirmis omnia amara videntur... Sed in intellectu totum est contrarium; quia post valde intelligibile, sicut sunt divina, et principia demonstrationum, non minus intelligit minus intelligibile, sicut sunt conclusiones, sed etiam magis intelligit ex illo, quia valde intelligibile principium est ad minus intelligibile; et hoc esse non posset, nisi ideo, quod intellectus est virtus non organica, et ideo formae rerum materialiter nullo modo coniunguntur ei; propter quod receptio unius, cum simplex sit, et depurata ab esse materiali, non impedit receptionem alterius; sensitivum enim non est sine corpore organico, intellectivum autem est separatum »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 15.

*

cum tibi intus loquitur, ut secundum eam vivas, ullis perstrepit sonis; nec, ut eam cernas, corporalium lumen erigis oculorum; nec, ut eam fortiter teneas, corporalium vires praeparas lacertorum; nec cum tibi venit in mentem, sentis eius incessum [1] ».

373. Advertit etiam sanctus Doctor 1° nos perspicue intelligere, et memoria tenere « numerorum dimensionumque rationes, et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit; quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt [2] »; 2° tres dimensiones ita a nobis in solido discerni, ut et *lineam* omni latitudine, et profunditate carentem, et *superficiem* nulla affectam profunditate clare intelligamus, quamvis tum linea, tum superficies, si hoc modo sumantur, organa sensuum haudquaquam afficiant [3]; 3° ut alia, compendii gratia omittamus, interdum res per facultates organicas a nobis non percipi, prout ipsae in se revera sunt, puta si organa aliquo vitio laborant [4]; atque hosce errores per ipsas facultates emendari a nobis non posse, tum quia facultas organica, quippe quae ab impressionibus in organo receptis ad actum determinatur, rem, non aliter ac ab illa afficitur, cognoscere potest, tum quia anima, cum per facultatem organicam supra seipsam converti nequeat, perceptionum, quas in se habet, vim per eam expendere non potest [5]. Exinde concludit facultatem, qua nos irrationabilibus animantibus praestamus, nempe intellectum, a facultatibus organicis specie differre: Quare « conficitur, ut aliud simus *nos*, aliud *sensus*; siquidem, cum *ipse* fallitur, possumus *nos* non *falli* [6] ».

374. Haec omnia magis, magisque ex eo confirmantur, quod cognitiones, quas per facultates organicas nobis comparamus, « non sunt, ut s. Thomas inquit, per principia, et causas, sed per hoc, quod ipsum sensibile obiicitur sensui [7] »; cum e contrario, ope intelle-

---

[1]) *De videndo Deo ad Paul.*, seu *Epist.* CXLVII, c. 17, n. 43.

[2]) *Confess.*, lib. X, c. 12, n. 19. Atque *ibid.*, c. 10, n. 17. « Cum audio, inquit, tria genera esse quaestionum: *an sit*, *quid sit*, *quale sit*; sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo; et eos per aures cum strepitu transisse, ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint, dicant, si possunt ».

[3]) *De quant. anim.*, c. 6, n. 10.

[4]) Cf vol. I, *Criter.*, c. I, art. 2, p. 564 sqq.

[5]) *De vera Relig.*, c. 29, n. 53. Cf *De lib. arb.*, lib. I, c. 7, et 8.

[6]) *Soliloq.*, lib. II, c. 3.

[7]) *In lib. VI Met.*, lect. I. « Quomodo, apposite inquit Scotus, intellectus discurreret syllogizando, vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile, quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum »; *In lib. I Sent*, Dist. III, q. VII, n. 10.

etus, principia, et causas rerum videmus, consequentia cernimus, et effectus futuros, aut loco dissitos vel certo praenuntiamus, vel probabiliter divinamus [1]; artesque et disciplinas *vel invenimus, vel discimus, vel exercemus* [2]. Itaque operationes intellectrices supra corporeum omnem ambitum sic evehuntur, ut materiae determinationes omnino transcendant, ac proinde a materia non pendent. Quod si actiones illae organo corporeo convenire non possunt, consequitur animam, quae per intellectum est earum principium, a corpore non pendere, nempe esse spiritualem, quia principium, ex quo actiones manant, diversae, ac ipsae actiones, naturae esse nequit.

375. Idem ex actibus voluntatis arguendum est. Etenim voluntas bonum intellectivum, nempe universale, quod quidem organa corporea afficere nequit, appetit; et, secus ac facultas organo alligata, non ad hoc, vel illud bonum determinatur, sed in quodcumque obiectum, in quo ratio boni deprehenditur, libere ferri potest; neque a corpore in operando ducitur, cum *libertas*, aiente s. Gregorio Nysseno, *dominum non habeat, suique iuris sit* [3]; sed potius illud sibi subdit, illisque cupiditatibus, quae ab appetitu sensitivo proficiscuntur, adversatur; denique, aeque ac intellectus, super actus suos reflectitur, ita ut velit se velle, et diligat se diligere [4].

376. Haec omnia Nemesius copiosa oratione persequitur. « Quis ergo, ait, huius animalis (*hominis*) nobilitatem digne admirari possit? quod in seipso mortalia cum immortalibus copulat, et ratione utentia cum rationis expertibus coniungit: quod in sua ipsius natura omnium rerum creatarum speciem gerit, qua de causa parvus mundus dictus est: cui tam egregie Deus consuluit, cuius gratia

---

[1]) « Diffusis cogitationibus, atque consiliis, ait Auctor lib. *De spiritu et anima*, huc atque illuc vagatur mens. Considerat, et spectat omnia. Videt absentia, transmarina visu ambit, et percurrit adspectu, abdita scrutatur, et uno momento sensus suos per totius orbis fines, et mundi secreta circumfert »; c. V.

[2]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 24, n. 3. « Solius hominis (verba sunt Nemesii) est artium, et scientiarum cognitio, et harum ipsarum artium exercitatio »; *De nat. hom.*, c. I, p. 9, ed. cit.

[3]) *De anim. et resurr.*, p. 97, ed. cit.

[4]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 3 et 4 passim. Praestat hanc reflectendi vim, qua intellectus, et voluntas ornantur, s. Augustini verbis rursus describere: « Memini me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo. Quidquid autem scio, memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini »; *De Trin.*, lib. X, c. 11, n. 18.

omnia, et praesentia, et futura sunt, cuius causa etiam Deus homo factus est: quod mortalitatem effugit, et ad immortalitatem tendit, in eaque acquiescit: quod ad imaginem et formam Dei factum, imperat coelorum orbibus: cum Christo beatam vitam ducit: Dei filius est: omni potestati et dominatui praeest. Quis huius animantis praestantiam et ornamenta, quibus caetera vincit animalia, oratione consequatur? Maria transmittit, animi contemplatione coelos peragrat, siderum cursus et intervalla et magnitudines intelligit: terra et mari potitur, feras et cete contemnit: omnem scientiam, omnem artem, omnem doctrinam rectissime tractat: absentes, quos vult, nihil impediente corpore, per literas convenit: praedicit futura: omnibus imperat: omnibus dominatur: omnibus fruitur: cum angelis et Deo colloquitur: caeteris rebus creatis mandat, quae vult: daemonibus imperat: rerum naturam indagat: Dei essentiam studiose investigat domus et templum Dei fit; et haec omnia per virtutes et pietatem adipiscitur [1] ».

377. Obiic. Anima nihil potest intelligere sine ope sensuum, qui per organa corporea exercentur. Ergo in ipsa operatione intellectiva ab organis corporis pendet, ac proinde non est spiritualis.

378. Resp. *Dist. ant.*: quatenus sensus ad actionem intelligentem intrinsece concurrunt, *neg. ant.*; quatenus sensus praebent intellectui phantasma, in quod ipse suam actionem, quia a sensibus pendeat, exerit, *conc. ant.*; *neg. cons.* Responsionem istam, quae ex theoriis in *Dynamilogia* statutis [2] satis, superque declaratur, Aquinas noster his verbis tradidit: « Dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum [3] ». Et alibi: « Intelligere est propria operatio animae, et non egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea operatione corpus, nam phantasmata sine organis corporeis esse non possunt [4] ». Exinde etiam illud, quod antea statuimus [5], rursus perspicitur, nempe quod si phantasia ab aliquod vitium corporis phantasmata efficere non potest, intellectus ab actibus suis exerendis *indirecte* prohibetur. « Si in intelligendo, subdit sanctus

---

[1]) *Op. cit.*, c. I, p. 13.

[2]) Cap. III, *passim.*

[3]) I, q. LXXV, a. 2 ad 3.

[4]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 11. Huc etiam illud s. Augustini spectat: « Exteriores oculi interioribus quodam officio nuntiandi, et ministerio famulantur »; *Epist.*, CXLVI, c. 17.

[5]) Pag. 202-203.

Doctor, fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur[1] ». Ratio autem, ob quam anima humana sine phantasmatis nihil intelligere potest[2], ex eo, uti a nobis fuse explicatum est, repetenda est, quod ipsa est forma corporis[3]; quae duo, scilicet animam esse spiritualem, et esse formam corporis, secum apprime consentire etiam planum fecimus[4].

ARTICVLVS QVINTVS

Modus, quo ab aliquibus Philosophis spiritualitas animae explicata fuit, exploditur

379. Spiritualitas animae humanae in eo, ut diximus, posita est, quod ipsa per se subsistit, et propriam operationem habet. Iam nonnulli veteres Philosophi, contra quos s. Thomas disputavit[5], animam humanam per se subsistere, et operari non posse opinati fuere, nisi quoddam in ea principium materiale agnoscatur; quapropter illius immaterialitatem ita explicarunt, ut ipsam esse formam, cui principium quoddam materiale admiscetur, sanxerint[6].

---

[1]) I, q. LXXV, a. 3 ad 2. Nemini autem negotium facessat, quod facultates superiores, cuiusmodi sunt intelligentes, inferiorum ministerio indigeant, et non vicissim. Namque, ut scite s. Thomas advertit, quoniam res externae « sunt causa et mensura cognitionis nostrae », efficitur ut facultates sentientes, quae rebus externis propiores sunt, quam intellectivae, his quodammodo superiores sint, non quidem propter naturam suam, sed propter obiecta, quae universae scientiae nostrae mensurae sunt. « Et hinc est, concludit, quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 8 ad 3.

[2]) « Licet intellectus secundum se, inquit B. Albertus M., sit separatus, tamen intellectus est potentia coniuncti; quoniam est potestas animae, quae secundum potentias quasdam coniungitur corpori: omne autem tale, quod est coniuncti, et non est eius, secundum quod est coniuncti, licet non communicet corpori, tamen communicat communicanti corpori; et hoc est, quod supra diximus, quod intellectus communicat non corpori, sed potestati, quae communicat corpori, scilicet phantasiae, et imaginationi, et sensui »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 1.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 284 sqq.

[4]) Cf p. 126.

[5]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 6 c.

[6]) Hanc opinionem s. Bonaventura his verbis enunciat: « Anima non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid; et ideo si comparetur forma animae ad alias formas, absque dubio simplicior erit, quam aliae formae. Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quam aliae formae non sunt natae per se habere, dum non sunt natae per se existere; nihilominus ipsa anima simplicior aliis for-

380. Huius sententiae *primus auctor*, ut idem s. Thomas inquit [1], fuit Avicebron, qui hanc pro ea reddidit rationem: Fieri non potest, ut veritas quaelibet logica cum veritate tum metaphysica, tum physica concorditer non congruat. In logica autem traditur unamquamlibet speciem genere et differentia constitui. Quaecumque igitur res, sive metaphysica sit, sive physica, illis iisdem elementis componitur. Quid vero genus significat, nisi materiam ? Quid enim differentia, nisi formam ? Quare nihil est in rerum natura, quod materia, et forma non componitur [2].

381. Sententiam istam ex theoriis iam antea explicatis facile est refellere. Etenim coniunctionem animae cum corpore et naturalem, et immediatam esse oportere ostendimus. At vero, illa admissa sententia, coniunctio animae cum corpore neque naturalis, neque immediata esse posset. Et sane 1° Coniunctio animae cum corpore ideo naturalis est, quia anima non ex se sola, sed una cum corpore humanam speciem constituit. Atqui, illa admissa sententia, animam corpore non indigeret, ut speciem hominis constituat. Ergo coniunctio animae cum corpore non esset naturalis. Assumptio huius argumenti ex s. Thoma demonstratur hunc in modum: « Forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia, et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima [3] ». 2° Coniunctio animae cum corpore ideo immediata sit oportet, quia

---

mis dici potest. Est enim multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis, et partium; sunt enim partes substantiales, et sunt partes quantitativae, et compositio ex partibus substantialibus, et compositio ex partibus quantitativis. Et sic simplex dicitur dupliciter, aut quod caret partibus constitutivis, aut quod caret partibus quantitativis. Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum, et perfectionem, hoc enim facit esse per se ; simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum, ipsa enim nec habet extensionem per se, nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad actum proprium. Aliae tamen per accidens possunt habere extensionem, et partibilitatem vel secundum id quod sunt, vel secundum id quod operantur; et ideo quantum ad hoc anima, et maxime rationalis, est forma nobilior »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. 2 *ad arg.*

[1]) *Ibid.*

[2]) Cf Haureau, *De la philos. scolastique*, t. I, c. 13, p. 372, Paris 1850.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit.

anima cum corpore unum constituit [1]. Atqui si anima ex forma, et materia componeretur, tum ipsa, tum corpus ex se unitatem haberet, siquidem « illa, quae sunt composita ex materia, et forma, statim sunt ens et unum [2] ». Ergo immediata coniunctio animae cum corpore, secundum eam sententiam, explicari haud posset [3].

382. Praeterea illa hypothesis duobus aliis argumentis excluditur, quorum alterum ipsa definitio animae communiter acceptae, quae in eo consistit, quod sit forma alicuius corporis; alterum operatio, quam natura animae humanae sibi vindicat, nobis suppeditat.

383. Quod spectat ad primum, dicant nobis Philosophi, qui animam ex materia, et forma constare contendunt, utrum ipsa secundum se totam, an secundum aliquid sui forma corporis sit. Si primum, materiam omnino abs se reiicit; nam in eo, quod secundum se totum est forma, sive actus alicuius, aliquod principium materiale, sive *potentiale* admittere, idem est, ac illud simul actum esse, et potentiam asserere. Sin alterum, nomine animae intelligeretur non iam id, quod ex materia, et forma componitur, sed illud aliquid, ratione cuius anima est forma corporis, siquidem anima, secundum eius definitionem, non nisi id, quod est forma alicuius corporis, appellatur [4].

384. Alterum argumentum ita se habet: Anima humana, prout intellectiva est, rem aliquam, e. g., lapidem in sua natura absolute cognoscit. Atqui « sic cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est

---

[1]) « Oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea, et corpore efficiatur unum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 *sol.* Cf p. 43, et vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 233.

[2]) *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. creat.*, a. 1 ad 5.

[3]) « Si anima est composita ex materia, et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem, et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce coeli syderei ; sensibile vero mediante luce coeli crystallini; rationale vero mediante luce coeli empyrei; quae omnino fabulosa sunt; oportet enim immediate animam uniri corpori, sicut actum potentiae. Unde manifestum fit, quod anima non potest esse ex materia, et forma »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, ibid.

[4]) « Est de ratione animae , quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est, quod pars eius sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, in quantum forma, est actus, id autem, quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam materiam, cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum »; I, q. LXXV, a. 5 c.

in cognoscente ». Ergo forma rei cognitae « absolute secundum propriam rationem formalem » in anima intellectiva sit, oportet. Iam, quoniam « omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis », consequitur animam intellectivam, quippe quae recipit formas rerum absolute, esse formam absolutam, non autem aliquid compositum ex materia, et forma [1]. Qua in re illud etiam cum eodem Aquinate observandum est, quod si anima humana ex materia, et forma constaret, nequiret operatione sua supra compositum se attollere, atque spiritualia, et universalia contemplari; nam, cum materia sit principium individuationis, formae rerum reciperentur in ea, ut individuales; et ideo « non cognosceret, nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali [2] ».

385. Illud denique considerare praestat haud posse cogitatione percipi quidnam sit ista animae materia, quae, aiente s. Bonaventura, « sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis, et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis [3] ». Sane interrogationes illae hic quadrant, quibus s. Augustinus eos, qui animas ex praeiacente *spirituali materia* produci arbitrabantur, redarguebat: « Si est ulla (*spiritualis materies*), unde animae fiunt, quid ipsa est? quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Vivit, an non? Si vivit, quid agit?... Vivificat aliquid? an ab hoc etiam opere vacat, et in quodam secreto universitatis otiosa requiescit, sine vigili sensu, motuque vitali? [4] » Ne illud quidem animo comprehendi potest, *unam esse* materiam *universalem* spiritualium, et corporalium; ita ut « forma incorporea substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium ». Etenim « non est possibile, quod forma spiritualis, et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una, et eadem res numero esset corporalis, et spiritualis. Unde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in primo *Physic.* Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo, quod una sit materia corporalium, et spiritualium [5]».

386. Facile autem explicatu est, quomodo anima, cum ex materia

---

[1]) I, *loc. cit.*

[2]) *Ibid.* Cf *Contr. Gent*, lib. II, c. 50.

[3]) *Loc. cit.*, *resol.*

[4]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 10.

[5]) I, q. L, a. 2 c.

non constet, in seipsa subsistat. Etenim, quoniam formam consequitur esse, ipsa, non quidem prout forma est, sed prout a materia pendet, suum *esse* in se habere non potest. Quocirca forma illa, quae a materia non pendet, nempe anima humana, *habet esse, et esse est in huiusmodi forma* [1].

387. Quod vero attinet ad argumentum ab Avicebrono in medio allatum, ipsum ad rem non esse iam s. Thomas monuit, quippe quia « anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae; unde non sequitur quod sit ex materia, et forma composita [2] ». Illud autem pronuntiatum, veritatem logicam cum veritate sive metaphysica, sive physica concordem esse oportere, sibi quidem vult cogitationes nostri intellectus veras non esse, nisi cum rebus, ad quas referuntur, consentiant; ast haud prohibet, quominus res diverso modo, ac in se sunt, cogitemus. « Non est necessarium, ad rem inquit s. Thomas, quod ea, quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum [3] ».

388. At vero, cum ab anima compositionem ex *materia*, et *forma* excludimus, haec nomina secundum communem loquendi usum accipimus. Si enim ea latiori sensu, prout nempe *potentiam*, et *actum* significant, accipiantur, compositio ex materia et forma attribuenda animae est. Etenim, quoniam anima non est suum *esse*, essentia animae comparatur ad *esse*, sicut potentia ad proprium actum: « Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia, et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse [4] ». Itaque totam hanc rem cum eodem sancto Doctore ita conficimus: « Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus, et potentiae, idest esse, et quod est, non autem compositio materiae, et formae [5] ».

ARTICVLVS SEXTVS

Anima humana, etsi intellectiva sit, pro singulis corporibus distingui ostenditur

389. Hunc articulum cum superiori ideo connectimus, ut errori illi aditus intercludatur, quo animam, eo quod ita immaterialis est, ut quaelibet materia ab ea amoveatur, in omnibus unam esse infer-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit..

2) *Ibid.*, a. 6 ad 15.

3) I, loc. cit.

4) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 6 c. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. V, art. 5, p. 232, not. 6.

5) *Ibid.* Cf *Quodlib.* II, a. 20 c.

tur, perinde ac substantiae mere immateriales, quarum multae in eadem specie inveniri haud possunt. Quare multitudinem, et distinctionem animarum vindicandam hic aggredimur non quidem contra veteres, recentioresque Pantheistas, sed contra Averroem, eiusque asseclas, qui *Monopsychitae* vulgo vocitantur.

390. Iam, secundum Arabem Philosophum, unica est in omnibus anima intellectiva, quia intellectus est quaedam substantia a nobis separata, quae in singulis hominibus apparet, et iisdem per phantasmata coniungitur. Statuit nempe 1° duos intellectus possibiles admittendos esse, unum, perinde ac agentem [1], separatum ab anima, alterum in ipso homine haerentem, qui per phantasmata cum separato coniungitur, sive, ut ipse inquit, *continuatur*, atque non aliud est, nisi illa facultas organica, quae *cogitativae* nomine designatur; 2° singulos homines per intellectum possibilem separatum res intelligere, ex eo quod intellectus possibilis, qui in eis est, simul ac imagines sensilium in phantasia efformantur, cum separato continuatur [2].

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 298. Averroes explicaturus, qua ratione intellectus agens separatus species intelligibiles ex phantasmatis abstrahere dicatur, exemplo solis usus est. Sicut enim sol oculos nostros, coloresque obiectos luce sua collustrans, et colores actu aspectabiles facit, et visum ad illos aspiciendos excitat; ita intelligentia illa separata, dum, luce sibi insita, phantasmata nostra illuminat, eaque sibi similia faciens, a materia, et conditionibus illius expurgat, formas actu immateriales producit in intellectu patibili, non quod illae a phantasia in intellectum immigrant, sed quod intellectus ex illarum consideratione ad abstractionem, quae ab intelligentia agente in eum permanat, excipiendam disponitur, non secus ac propositiones antecedentes mentem ad conclusionem recipiendam disponunt (*De Anim.*, lib. III, c. 4, § 1). Hinc Henr. Ritterus contra historiae veritatem peccavit, quod censuit Averroem nomine *Unitatis Intellectus agentis* unitatem generis humani significatam voluisse, proindeque intellectum agentem Averrois non esse aliud, nisi speciem humanam (*Hist. phil. christ.*—germ.—, lib. IV, t. III, p. 148). Nec minus longe a vero Ernestus Renanus discessit, qui illo nomine principia communia toti generi humano ab Averroe significata fuisse contendit, ita ut intellectus agens, Averrois iudicio, non sit quaedam substantia separata, sed ipsa anima secundum principia, e quibus essentia eius constituitur, considerata; *Averroes et l'Averroisme*, c. 2, p. 106, Paris 1852.

[2]) *In lib. III de Anim.* Com. V; *De Beat. anim.*, c. 5, et alibi. Origo huius averroisticae doctrinae ex eo repetenda est, quod Aristoteles in libro tertio *De Anima* duos ab se diversos intellectus in anima agnovit: unum, ut *omnia fiant*, nempe *possibilem*, δυνατόν vel παθητικόν; alterum, ut *omnia efficiat*, nempe *agentem*, ποιητικόν (c. 4), atque utrumque esse *separatum*, χωριστόν, et *non mixtum*, ἀμιγῆ dixit (c. 4 et 5). Inter utrumque autem hoc discrimen posuit, quod *agens* sit *immortalis*, atque *aeternus*, ἀθάνατος καὶ ἀίδιος; *possibilis*, *corruptioni obnoxius*, φθαρτός (c. 5). At vero s. Thomas, aliique Doctores post Albertum M. (cf Alb. M. *De Anim.*, lib. III, passim; *De Hom.*, tract. I, q. LIV; *De Unit. intellectus cont. Averr.*; *De Intellectu*

391. At vero in primis animae humanae immaterialitas eius in omnibus hominibus unitatem haudquaquam exigit. Etenim « Angeli sicut non habent materiam, ex qua sunt, ita non habent materiam, in qua sunt; anima vero habet materiam, in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animae possunt esse multae unius speciei [1] ». Et sane, etsi anima humana « non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter propter perfectionem suae speciei [2] »; atque « licet non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus [3]. Quocirca, cum materia individuationem rerum constituat [4], animae humanae ex habitudine ad diversa corpora numero differre dicendae sunt [5].

392. Deinde illa de unitate animae intellectivae sententia tum rationi, tum experientiae refragatur. Rationi quidem, nam homo sicut *esse*, ita unitatem ab anima, quae est eius forma, habet; quapropter homo unus, seu indivisus in se, et ab aliis divisus ex eo dicendus est, quod eius anima ab aliis animabus secernitur; et ideo si plures numero sunt homines, plures oportet sint animae, nec fieri potest, ut una numero sit omnium hominum anima [6]. Quo ex argu-

---

et Intellig.; isag. in lib. de Anim., c. 27-30; s. Thom., *In lib. III de Anim.*, passim, et alibi; s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. I; Dist. XXIV, part. I, a. II, q. 4 etc.; Scot., *Quodlib.* XXXV, a. 1 et 2) longe aliter, quam Averroes, librum tertium *De Anima* interpretati sunt; siquidem sententia Aristotelis, prout a plerisque eorum exposita, et defensa fuit, huc redit: Aristoteles intellectum possibilem, atque agentem pro duabus facultatibus animae habuit, cum in capite quinto illas et ab se discriminaverit, et in anima esse manifeste docuerit. Nomine vero intellectus patientis, qui in eodem capite corruptioni obnoxius ab eo dictus est, aut designavit partem sentientem animae, quae dum anima cum corpore coniungitur, intellectionis materiam praebet, aut ipsum intellectum possibilem, qui, dum anima a corpore seiuncta existit, quodammodo perit, non quia *esse* suum intellectuale amittit, sed quia, cum in anima a corpore seiuncta non amplius phantasmata existant, intellectus, secus ac in praesenti statu, res intelligit. Denique utrumque intellectum agentem, et possibilem separatum dixit non quod extra animam sunt, sed quod, cum sine ullo organo corporeo exerceantur, corpori non miscentur.

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 9 ad 2.

2) *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 3 ad 19.

3) *Ibid.* ad 20.

4) Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 2, p. 109 sqq.

5) « De ratione animae humanae est, quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum fit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic, aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum »; *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 3 c.

6) *Ibid.*

mento perspicimus illam sententiam pantheismo valde affinem esse. Etenim, ut s. Thomas argumentatur, anima intellectiva est id, quo homo in sua specie constituitur. Ergo, si una numero est in cunctis hominibus anima intellectiva, omnes homines unus numero homo sunt[1].

393. Experientiae autem, nam factum intellectionis, quam unusquisque nostrum experitur tamquam actionem sibi propriam, quae ab ipsa anima elicitur, non explicat, immo destruit. Id in Averroistica hypothesi praecipue adnotandum est; siquidem si intellectus separatus, prout est agens, species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et, prout est possibilis, species abstractas in se excipit, consequitur intellectionem intellectui separato tribuendam esse, ac nullum locum in ea nostrae animae relinqui.

394. Averroistae, ut hoc consectarium vitent, docent phantasmata, quibus singulae animae cum intellectu separato continuantur, in causa esse, cur singuli homines res intelligant; quia continuatio phantasmatum cum intellectu efficit, ut species intelligibiles rerum in intellectu possibili separato, et in homine, ad quem phantasmata pertinent, tamquam in duobus subiectis, simul sint. Sed frustra. Et primo, fieri nequit, ut unusquisque homo cum intellectu possibili separato, per speciem, quae in phantasmate est, continuetur. Namque illud, per quod duo secum continuantur, unum, idemque in utroque esse debet. Atqui species intelligibilis, uti alibi ostendimus, non est unum aliquid, prout est in phantasmate, et prout est in intellectu possibili. Ergo fieri nequit, ut unusquisque homo cum intellectu possibili per speciem, quae in phantasmate est, continuetur[2].

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 298, 299. Averroes, ut ab hoc absurdo consectario caveret, dixit homines in sua specie non constitui per intellectum, sed per *cogitativam*, quae simul cum imaginatione, et memoria praeparat phantasmata, atque haec intellectui possibili praebet; ac proinde, cum specie differat ab *aestimativa*, qua animantia bruta pollent, in causa est, quare homo a brutis discriminetur (*In III De Anim.*, Com. 5 et 6). Sed hoc effugium Averrois esse prorsus futile multis argumentis s. Thomas ostendit, ex quibus hoc unum seligimus: Cogitativa, cum, ipso Averroe concedente (*loc cit.*, *ibid.*), circa particulares rationes rerum versetur, facultas sentiens, non secus ac aestimativa, est. Quocirca, si ipsa cum intellectu possibili separata continuaretur, actiones eius perfectiores, quam aestimativae, forent, sed sentientes esse minime desinerent. Atqui homo per id, quod sentiens est, in sua specie constitui nequit, quia quidquid sentiens in eo est, cum brutis commune habet. Ergo homo per cogitativam in sua specie constitui, atque a brutis discriminari nequit. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 60.

[2]) « Ista coniunctio, ita s. Thomas argumentatur, non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim, quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia, in intellectu autem possibili est, secundum quod est in actu abstracta a phan-

395. Secundo, etiamsi singulos homines per species, quae in phantasmatis sunt, cum intellectu possibili continuari daremus, Averroistae exinde rationem reddere non possent, quamobrem singuli homines res intelligant. Etenim illa continuatio non efficeret, ut homines res intelligerent per intellectum possibilem, sed solum ut ab intellectu possibili intelligerentur. Re vera, in homine non aliud, secundum Averroem, sunt, nisi species phantasticae, quae intellectui materiam cognitionis praebent. At species, quae sunt in phantasmatis, ut s. Thomas inquit, non sunt *cognoscitivae*, sive per quas intellectus res cognoscit, sed sunt *cognoscibiles*, sive quae ab intellectu cognosci queunt; species vero *cognoscitivae*, quas intellectus agens ex speciebus phantasticis abstrahit, sunt in intellectu possibili. Iam, si extra animam sunt et intellectus, qui species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et intellectus, qui species intelligibiles in se recipit, et ipsae species, quae sunt medium intellectionis, neque aliud est in homine, nisi illud, ex quo species intelligibiles efficiuntur, quodque idcirco materiam intellectioni praebet, liquet unumquemque hominem ex coniunctione phantasiae suae cum intellectu agente non fieri subiectum *cognoscens*, sed obiectum *cognitum* [1].

396. Lubet ad idem magis, magisque declarandum ex eodem s. Thoma hoc aliud argumentum aucupari: Etsi tum species intelligibilis, tum potentia intellectiva sint medium, per quod homo res intelligit; tamen species intelligibilis proprie refertur ad rem intellectam, eo quod res per ipsam in anima nostra consistit; potentia intellectiva autem ad animam, quia anima, eius ope, rem intelligit. Atqui, secundum Averroem, in homine sunt quidem species intelligibiles rerum propter continuationem phantasiae cum intellectu possibili, sed potentia intelligendi extra hominem est. Ergo homo, se-

---

tasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur, quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus » (*De unit. intell. cont. Averr.*). Hoc ipsum alibi exponens, concludit: « Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 c.

[1]) Vid. s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. VIII; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit. Scotus ad huius argumenti declarationem exemplum a sensibus petivit: « Sicut, ait, se habent colores ad actum videndi, et non aliter; sic se habent phantasmata ad actum intelligendi. Non autem, quia virtus visiva abstrahit species visibiles a coloribus, vel corporibus coloratis, non, inquam, propterea ipsi reales colores, aut corpora colorata participant actum videndi; alioquin verum est, quod paries coloratus videt » (*De principio rerum*, q. IX, n. 14). Eodem exemplo s. Thomas usus est, I, q. LXXVI, a. 1 c.; et *De unit. intell. contr. Averr.*

cundum hypothesim averroisticam, est illud, quod intelligitur, neutiquam res intelligit [1].

397. Denique illud omittendum non est, sententiam de unitate animae in cunctis hominibus *esse*, ut s. Bonaventura inquit, *contra Christianam Religionem, dum aufert meritorum retributionem, quae non esset, si omnium anima una esset* [2]; atque iam a Concilio Generali Lateranensi sub Leone X damnatam esse hoc decreto: « Hoc sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam . . . esse . . . unicam in cunctis hominibus . . . cum illa . . . pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit [3] ».

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Phrenologismo

398. Antequam huic de animae immaterialitate tractationi fastigium imponamus, systematis phrenologici, quod, aiente Forichon, quaedam materialismi *metamorphosis est* [4], notitia discentes instruamus oportet.

Iam ab antiquissimis scriptoribus propter intimum nexum, qui inter animum, et corpus intercedit, huius conformatio velut illius interiorum affectionum index habita fuit. Cuius rei luculentum exemplum deprehendere est in Homero, qui Achillis, Agamemnonis, Ulyssis, et aliorum heroum, aliter ac Tersitis, aliorumque vilissimorum hominum corpora descripsit. Deinceps ab Empedocle, Platone, Aristotele, Hippocrate, et deinde a Polemone Atheniensi, a Galeno, aliisque graecis Philosophis adeo multa, et praeclara de animi indole per corporis figuram dignoscendam notata sunt, ut inde existeret scien-

---

[1]) « Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae ipsius oculi; species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam . . . , similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma, quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie, et vere dicitur, quod homo intelligit; non enim naturam intellectus investigaremus, nisi per hoc, quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 59, n. 2; Cf *De unit. intell.* etc.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 1 *ad arg.* Cf s. Thom., *Qq. dispp. q.* un. *De Sp. creat.*, a. 9 c.

[3]) *Sess.* VIII; Cf *Conciliorum Coll. reg.*, t. 34, p. 333, Parisiis 1644.

[4]) *Le materialisme et la phrénologie combattus dans leurs fondements*, Prèf. p. XVI, Paris 1840.

tia, *physiognomia* appellata, quippe eius ope ex corporis habitu animi indoles, et passiones investigantur. Inter Arabes Avicenna, et inter Christianos mediae aetatis B. Albertus Magnus prae ceteris laudantur.

399. Inter recentes vero noster Ioannes Baptista Porta, exeunte saec. XVI, in hisce studiis diligenter versatus est, collectisque quae apud veteres legerat, suisque observationibus additis, *De humana physiognomia* libros quatuor conscripsit. Iste celeberrimus naturalium rerum scrutator in primis quid similitudinis inter vultus variarum specierum belluarum, atque harum instinctus esset, investigavit, et deinde ex eo quod singulorum hominum vultus ad hanc propius, quam ad illam belluarum speciem accedere comperiebat, in singulis hominibus propensiones vitiosas, aut honestas esse colligebat. Non multis post Portam annis, plerisque Scriptoribus ignotus, italus Cornelius Ghirardelli opus de *Cephalogia physiognomica* [1] Bononiae evulgavit, in quo centum humanorum capitum imagines exhibuit, easque tum veterum, cum Portae experimentis adiutus magna eruditionis copia illustravit. Sequentibus annis in libris Montaigne, Baconis, Leibnizii, Ernesti, Lachambre, Herder, aliorumque doctorum virorum haud pauca, neque contemnenda, de hac re occurrunt.

400. Sed sub finem sec. XVIII Lavater ad iustam scientiae normam physiognomiam extollere conatus est in suo opere germanica lingua exarato, *Physionomische fragmente* [2]. Is pro principiis evidentibus, et exploratis sumpsit typum pulcritudinis externae typo pulcritudinis internae necessario respondere, et corporis humani perfectionem in eo sitam esse, ut omnes partes illius mirifice consentiant. Exinde facile confecit, si qua pars corporis a typo pulcritudinis desciscat, virtute ipsi consentanea animum carere. Lavater igitur non solum oris, sed etiam ceterarum partium corporis rationem habuit; quo in studio, praeter multa experimenta a se instituta, Portae, aliorumque scrinia expilavit. Eodem ferme tempore Camper, cum omnium primus angulum faciei in singulis populis, imo in diversis brutorum speciebus plurimum variare animadvertisset, ex eius varietatibus hominum ingenia, et instinctus investigari posse arbitratus est. Ut angulum faciei construeret, primam lineam duxit a meatu auditorio ad partem narium inferiorem, alteram autem a sublimiori parte frontis ad illud punctum, in quo dentium maxillae superioris radix in alveolo abscondi incipit. Haec altera linea, quae linea faciei vocatur, primam secando, angulum faciei efformat. Iam vero experientia com-

[1] *Cefalogia fisionomica*, divisa in dieci deche ecc. di Cornelio Ghirardelli, ediz. 2ª, Bologna 1674

[2] Winterthur, 1775-1778.

perisse testatur, qua ratione decrescit angulus iste apud varios populos, et varias animantium species, eamdem etiam ingenii, et instinctus acritatem decrescere. Revera simia-satyrus, quae forma ad homines propius, quam cetera bruta, accedit, angulum faciei quinquaginta octo graduum habet, et hic angulus in canibus, equis, aliisque belluis valde acutior deprehenditur. Contra, apud Nigritas septuaginta fere gradibus constat; apud Tartaros, Mongoles, et Sinenses nunquam ultra octogesimum, aut etiam octogesimum quintum gradum patet; apud Europaeos aliquando nonagesimum gradum attingit. Opinatur etiam Camper hoc veteres minime latuisse, quippe quod heroum, et praesertim Deorum imagines pictae, aut sculptae penes Romanos artifices nonagintaquinque, penes Graecos centum graduum angulum exhibent [1]. At Blumenbach non ex angulo faciei, quippe quem multis exceptionibus obnoxium esse comperit, sed ex tota calvariae latitudine humanorum ingeniorum varietates existimandas esse censuit, et iuxta diversam calvariae latitudinem tres praecipuas hominum stirpes distinxit. *caucaseam*, *aethiopicam* et *mongolicam*, et duas alias inter illas medias, nempe inter caucaseam et aethiopicam, *malaiam*, et inter caucaseam et mongolicam, *americanam* [2].

401. Tandem physiognomiae studium fere obsolevit, cum animi humani propensiones ope *phrenologiae* investigari coeperunt. Enimvero, ineunte hoc saeculo, Gall [3], eiusque discipulus Spurzheim [4] docuerunt cerebrum non esse unicum organum, sed ex multis organis inter sese distinctis constare, atque haec organa, prout magis, minusve explicantur, et evolvuntur, minores, aut maiores circumvolutiones in cerebro, totidemque in calvaria protuberantias istis circumvolutionibus respondentes efficere. Ipsi autem existimarunt singula haec organa, ideoque singulas calvariae protuberantias esse singularum animi facultatum sedes, imo has facultates nomine organorum appellari posse. Gall viginti septem organa, totidemque facultates primitivas in cerebro numeravit; sed Spurzheim, qui ex phrenologorum sententia in hoc studium diligentius incubuit, triginta quinque organa, et facultates primitivas detexisse sibi adblanditus est. Hic

---

[1]) *Dissertation physique de M. Pierre Camper sur les différences rèelles que prèsentent les traits du visage chez les hommes de différens pays*; Utrecht 1791.

[2]) *De generis humani varietate nativa*, Gott. 1797.

[3]) *Anatomie et physiologie du système nerveux en gènèral, et du cerveux en particulier*, Paris 1810-1820, 4 voll. in-4°. Defunctus est prope Lutetiam Parisiorum an. 1828.

[4]) *Observations sur la phrènologie ou la connaissance de l'homme moral et intellectuel, fondée sur les functions du système nerveux*, Paris 1817; *Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme*, Paris 1820. Mortuus est an. 1832.

vero omnes istas facultates in tres classes distinxit, hoc est *instinctivas*, *affectivas*, et *intellectuales*, earumque organa ita in calvaria distribui putavit, ut facultates instinctivae in parte posteriori, affectivae in parte superiori, denique intellectuales in parte anteriori calvariae locum obtineant. Praeterea quaelibet facultas primitiva alias facultates sibi subiectas habet, nempe facultates percipiendi, attendendi, imaginandi, reminiscendi, et iudicandi, et hae facultates tot vicibus in eodem homine repetitae inveniuntur, quot facultatibus primitivis iste pollet. Gall has facultates secundarias *attributa generalia cuiusque facultatis primitivae* appellavit [1]. Ratio, et voluntas, iuxta eundem physiologum, non sunt facultates, sed *effectus actionis simultaneae omnium facultatum intellectualium* [2]. Iam vero non omnia organa, ideoque non omnes facultates ipsis proprias in singulis hominibus extare, neque organa, quae in eis extant, eodem modo explicata, et evoluta esse; proindeque neque aequalem esse protuberantiarum numerum in singulis calvariis, neque quamlibet protuberantiam eiusdem esse magnitudinis Gall, et Spurzheim contendebant. Ex his collegerunt, qui noverit, in quibus calvariae protuberantiis singulae facultates locum occupent, eum posse ex calvariae observatione singulorum hominum ingenia, et propensiones facile investigare. Namque dubitari nequit, quin quilibet homo illas propensiones habeat, quae protuberantiis in calva extantibus respondent, eaeque propensiones, prout protuberantiae magis, minusve pateant, vehementiores, aut debiliores sint. Hoc systema *phrenologia*, aut *cranioscopia* dici solet. Quarum vocum prima illi convenit, quia animi facultates investigat; altera, quia has per calvariae inspectionem dignoscendi regulas tradit. Gall, et Spurzheim placitis multos adhaesisse constat, quibus omnibus palmam praeripuit celebris medicus Broussais paucis abhinc annis vita defunctus [3].

402. His paucis de physiognomiae, et phrenologiae historia praestitutis, quid de illis sentiendum sit, breviter aperiamus necesse est.

Principio, quod ad ea systemata attinet, quae phrenologiae praecesserunt, fatemur pleraque a laudatis philosophis, et physiologis allata veritati plus, minusve consentanea esse, eaque ex proportione, quam anima ad corpus, uti forma ad materiam, et motor ad motum, habere debet, nobis facillime explicari videntur. « Oportet, Aquinas inquit, quod diversitas, et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis, ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur; cum omne, quod in aliquo recipitur,

---

[1]) *Op. cit.*, t. IV, p. 327.

[2]) *Op. cit.*, t. IV, p. 34.

[3]) *De l'irritation, et de la folie*, Paris 1828; *Cours de phrénologie*, Paris 1836.

per modum recipientis sit receptum. Et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his, quae diversi generis sunt; quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus eius ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Uti etiam in his, quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas. Et hoc etiam patet ex signo bono intellectus, quod Philosophus in II *de Anima* dat intelligere, dicens, eos, qui sunt boni tactus, et molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit; quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat [1] ». At vero contendimus 1° diversa iudiciorum genera, quae a laudatis physiologis enumerantur, non semper experimentis confirmari; quapropter ea non certitudinem, sed probabilitatem tantummodo pariunt. 2° Etiamsi quaedam animi propensiones a corporis temperatione nascantur; tamen cum homo libertate polleat, illis optime posse obstare, quemadmodum homines vel vehementissimis animi propensionibus revera obstitisse ex sexcentis ab historia petitis exemplis constat. 3° Tandem argui exinde nequit animam non esse a corporis temperatione distinctam, siquidem quae a physiologis afferantur experimenta per animae cum corpore *consensum* facile explicantur.

403 Quod vero ad Phrenologiae systema attinet, ipsum in primis exploratissimis anatomiae observationibus adversatur. Et sane, primo, si singulae facultates in totidem distinctis organis sedem haberent, oporteret, ut quoniam facultatum aliae ab aliis differunt, organa diversae essent naturae. At inter anatomes cultores convenit totum cerebrum ex unica materia constare, omnesque eius partes in unum mirifice conspirare [2].

404. Praeterea, inter prominentias cranii, et circumvolutiones cerebri, quae, secundum phrenologos, organorum sedes sunt, consen-

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXII, q. II, a. 3 *sol.*

[2] Cf Panvini, *Osservazioni critiche sulla dottrina frenologica di Gall*, Napoli 1843, in ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. V, p. 161 sqq. Nos non latet non modo Avicennam, et B. Albertum Magnum plura organa in cerebro distinxisse, quibus anima utitur, eorumque figuram delineavisse, eamdemque sententiam a doctissimis recentibus physiologis, uti Boerhaave, Van-Swieten, Morgagni defensam fuisse. Sed nos tuemur 1° post experimenta a Flourens, Foville, aliisque nuperrimis physiologis tentata contrariam sententiam verisimiliorem esse; 2° etiamsi plura in cerebro extent organa, ea neque certe definiri, neque pro specialibus facultatum animi sedibus haberi posse, quemadmodum sentiunt Soemmering, Prochaska, Mayer, Magendie, aliique physiologi supremi subselii.

sus, quem ipsi comminiscuntur, minime existit; siquidem externa superficies cranii non eamdem, ac superficies cerebri, formam exhibet. Neque existere potest. Namque 1° cerebrum a thecis osseis cranii, in quibus includitur, seiunctum est tribus meningis, sive membranis, quibus, veluti involucris, obtegitur, atque inter has, et thecas osseas humor cerebro-spinalis interfluit. 2° Circumvolutiones, sive prominentiae, quae, tamquam gibbi, in externa cerebri facie aspectabiles sunt, ut ipse Gallius in suis operibus anatomicis probavit, non sunt organa, sed formae externae organorum, quae in interiori cerebro latent, quaeque late expandi possunt, quin sensu percipiantur, multumque variare, quin functiones cessent, aut turbentur. Quin immo cl. Flourens multis experimentis comperit fieri posse, ut ab animalium cerebro non parvae huius partes sive antrorsum, sive retrorsum, sive dextrorsum, sive sinistrorsum amputentur, nec tamen animal ullam suam facultatem amittat. 3° Innumeris experimentis Cabanisii, Berardi, Andralii, Richerandii, Flourensii, aliorumque compertum est laesionibus cerebri, quae in pathologia numerantur, numquam, aut vix umquam unam circumvolutionem cerebri affici, nec laesionibus circumvolutionum facultates, quae ipsis respondere dicuntur, constanter perturbari. Verum, etiamsi ille consensus existeret, certe adamussim a nobis cognosci non posset; siquidem circumvolutiones cerebri, quas prominentiis cranii respondere perhibetur, nonnisi post mortem, proindeque, postquam cerebrum iam detectum est, observare nobis licet; nec circumvolutionum maior, vel minor evolutio perspici posset, nisi ipsae circumvolutiones ad fixam, accuratamque mensuram exigerentur, quam anatome assequi nequit.

405. Haec omnia ex ipsorum phrenologorum placitis, atque experimentis confirmantur. Enimvero, phrenologi in numero, et natura organorum, et facultatum assignandis minime consentiunt, siquidem Gallius, uti diximus, vigintiseptem, Spurzheimius triginta quinque, aliique alium organorum numerum detexisse asserunt, ipsasque facultates, quas organis assignant, alii aliter explicant. Porro, quam infeliciter organorum descriptio eis successerit, illud satis, superque demonstrat, quod organum *theosophiae* a Gallio, aliisque cum eo in calva hominum assignatum, etiam in capite arietum, et pecorum detectum sit. Quamobrem iure optimo ab. Debreyne scripsit phrenologiam ex ipsorum phrenologorum placitis scientiam dici non posse, quia ipsi phrenologi in eius principiis statuendis haud consentiunt. Praeterea phrenologos in suis divinationibus plerumque deceptos fuisse inter omnes constat. Ut pauca exempla afferamus, in calva celeberrimi Laplacei ab eis organum stupiditatis detectum fuit, neque in calva homicidae Fieschii organum *destructivitatis*, aut in calva

Lecenairei, famosi latronis, organum furti, sed organa benevolentiae, theosophiae, aliaque illis vitiis adversantia inventa sunt.

406. Tandem, etsi maior organorum moles acriorem facultatum vim plerumque secum ferat, tamen haud raro rem aliter se habere experientia abunde nos docet. Enimvero 1° acriorem in exilibus, quam in magnis organis vitam saepe invenire est; quod facile cognoscitur, si animalcula, habita ratione molis, cum magnis belluis comparentur. 2° Moles alicuius organi maior, quam esse solet, saepe eiusdem organi imbecillitatem indicat; siquidem crassior moles aut ex adipe, aut ex pravo quodam humore oritur. 3° Quandoque organum quoddam, eadem eius mole manente, ob morbum, aliosque stimulos, acriorem vitam assequi experientia compertum est, quod, ut cetera exempla mittamus, celeberrimo nostro Vico accidisse omnes norunt. Ruit ergo et alterum phrenologorum decretum, quod ex maiori alicuius organi mole acrior facultatis, quae per illud exercetur, vis certe argui potest [1].

407. Non solum cum anatomiae exploratissimis experimentis, sed etiam cum evidentibus psychologiae observationibus totum phrenologiae systema pugnat. Et sane, 1° absurdum est inter facultates animae *primitivas* illas recensere, quae in singulis hominibus non inveniuntur, et contra, facultates omnibus hominibus communes, tamquam facultatum specialium proprietates, spectare. 2° Absurdius etiam est rationem, et voluntatem e facultatum numero extrudere, cum ipsae ceteris omnibus facultatibus praestent. 3° Si unaquaeque facultas primitiva proprias sibi percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi facultates habet, tunc illud valde abnorme consequitur, hominem, qui, exempli loco, viginti facultatibus praeditus est, viginti habere facultates percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi. 4° Ex phrenologis aliqui facultates animae non nisi ipsas circumvolutiones cerebri esse tenent, ac proinde materialismum aperte profitentur; alii circumvolutiones cerebri non pro facultatum principiis, sed pro earum instrumentis habent, ac proinde, cum omnes animae facultates tamquam organicas agnoscant, spiritualitatem, et libertatem animae abnegare coguntur. Fatemur quidem Gallium [2], Spurzheimium [3],

---

[1]) Cf de hac re Debreyne, *Pensèe d' un croyant catholique*, ed. 3e, p. 201-263, Paris 1844, et *Physiolog.*, part. I, c. 2, § 3 et 4, ed. cit.; Forichon, *Le matèrialisme, et la phrènologie combattus dans ses fondements*, Paris 1840; Flourens, *Examen de la phrènologie*, ed. 3e; atque inter germanos Friedreich, *Arch. psychol.* (germ.), p. 131-194, Heidelbergae 1834, et Reichlin-Meldegg., *Psych. hominis* (germ.), sect. I, p. 358, Heidelb. 1837.

[2]) *Anat. et physiol. du syst. nerveux*, vol. I, p. XXXIII, ed. cit., et *Sur les functions du cerveau*, vol. I, p. 243, ed. cit.

[3]) *Op. cit.*, p. 226, ed. cit.

aliosque politiores phrenologos animae spiritualitatem saepe propugnasse; sed id cum placitis sui systematis, in quo omnes animae facultates, tamquam organicae, statuuntur, pugnare nemo non videt. Et sane, si isti phrenologi animam esse spiritualem tenent, fateantur oportet animae aliquid essentiale inesse, quo naturae corporeae antecellit, et quo a corpore minime pendet. Atqui actiones animae, ut saepe dictum est, naturae eius consentaneae esse debent. Ergo, si inest animae aliquod principium essentiale, quod naturam corporis supergreditur, etiam quoddam genus actionum ei convenire debet, quae sine ullo organo corporeo exercentur; ex quo intelligitur, praeter facultates organicas, etiam aliquas inorganicas ab anima fluere oportere; id quod ab iis phrenologis haud conceditur. Neque audiendi sunt hodierni Lovanienses [1], qui phrenologis concedunt phrenologiam ex eo, quod intellectum, et voluntatem pro facultatibus organicis statuit, spiritualitati, et libertati animae haud obesse. Et sane, quoniam facultates organicae natura sua sentientes sunt, ex phrenologiae principiis necessario fluit intellectum, et voluntatem esse facultates sentientes animae, ideoque animam etiam, prout est principium illarum, esse sentientem. Atqui principium, quod est tantum sentiens, neque spirituale est, neque libertate arbitrii pollet. Ergo, si intellectus, et voluntas essent, uti phrenologi contendunt, facultates organicae, anima humana nec spiritualis, nec libera foret. Quinimmo corruptioni obnoxia foret. Id negavit Rosminius, propterea quod facultates, quae per organa corporis exercentur, immateriales sunt [2]; sed falsus est. Qua in re non alium iudicem, quam ipsum Rosminium, appellamus. Revera ipse docuit sensistas, eo quod intellectum cum sensu confundunt, materialismo favere, quia exinde fluit non alias facultates inesse animae, quam quae per organa corporea exercentur; proindeque animam, dissolutis organis, ipsam quoque dissolvi. Iam quid aliud phrenologi profitentur, nisi omnes, quotquot sunt, facultates animae, in totidem organis cerebri residere? At si non aliae, quam organicae, facultates in anima sunt, animam una cum corpore dissolvi, secundum ipsum Rosminium, tenendum est. Et merito; siquidem repugnat animam vivere, cum nec agit quidquam, nec agere potest. Ergo phrenologi, secundum ipsius Rosminii doctrinam, animam corruptioni obnoxiam faciunt.

---

[1]) Cf Ubaghs, *Anthrop. philos.*, part. *Psych.*, c. V, § 382, p. 184, Lovanii 1848, et *Revue Cath.*, ser. VI, vol. II, p. 243 sqq, an. 1859.

[2]) *Anthropol.*, lib. II, sez. I, c. 8, art. 7, § 9, p. 91, ed. cit.

CAPVT SEPTIMVM

De animae humanae origine

408. Disputatio de animae humanae *origine* tum rationem, qua illa ortum habet, tum eius existentiae initium complectitur. Circa primum, reiecta absurdissima illorum sententia, qui, cum animam humanam de ipsa Divina substantia derivant, verum illius ortum, qui est *a non esse ad esse* inficiantur; inquirendum, utrum anima per generationem, an per creationem suum *esse* accipiat. Circa alterum, investigandum, an anima ante corporis formationem extare possit. Tribus itaque articulis huius capitis argumentum absolvimus.

ARTICVLVS PRIMVS

Refellitur emanatismus

409. Vetustissimam illorum opinionem, qui Numinis supremi essentiam per universum, ad animae instar, diffusam putabant [1], atque inde mentis nostrae originem ducebant, declarasse videtur Pythagoras, adeo ut huius commenti tamquam primus auctor venditetur [2]. Itaque, ex huius Philosophi sententia, Deus est velut aether calidus, sive ignis, qui per omnes mundi partes, totamque naturam diffusus, omnium vitam, motumque constituit. Ex illo aethere carpitur anima, quae proinde Divinae naturae consors est [3]. Secundum Platonem, animae rationales ex Divina mente effluunt per animam mundanam, quam tamen ille Deo quidem similem, sed ab ipso Deo discretam, et separatam admisisse videtur [4]. At Stoici ipsam Dei naturam, sive purissimum, et vitalem ignem, per universum, ut infor-

---

[1]) De iis, quae, post Chaldaeos, Persas, Indos, Aegyptios, a secta Ionica circa mundi animam, et vitam dictum fuit, cf Frid. Ad. Vidderus, *Dissert. philos. de Hilozoismo et Leibnitianismo*, sect. II, c. 1, § I, p. 7 sqq, Groningae 1758.

[2]) Cf Budd., *Analecta hist. phil.*, *De erroribus Stoicorum*, *Exercit. hist. prima*, § III, p. 94, Halae Saxonum 1724.

[3]) Cf Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. II; Laert., lib. VIII, segm. 28, p. 509, ed. Amstelaedami, atque inter recentiores G. I. Loncquii, *Diss. hist. med. de Physiol. vet.*, p. 8, Ludg. Bat. 1833, et Baumhauer, *Commentatio philosophica, literaria in librum qui inter Hippocraticos exstat*, Pars I, sect. altera, c. I, p. 26, Traiecti ad Rhenum 1843.

[4]) Cf Lilie, *Platonis sententia de natura animi*, Gotting. 1790, et Chaignet, *De la Psychologie de Platon*, p. I, c. 3, § 3, p. 173 sqq, Paris 1862.

mantem ipsius partem, diffusam esse [1], atque ex ea, velut e fonte quodam, animos nostros hauriri adseverarunt [2].

410. Ex Platonicorum, Stoicorumque sententia suam Neoplatonici [3] composuerunt opinionem. Sane, secundum Plotini philosophiam, *Unum*, το ἓν, sive Deus, per diversa principia, quorum unum ex altero emanat, seipsum evolvit, et manifestat; nempe ita ut ex Unitate absoluta promanet *Intelligentia*, quae est principium omnium spirituum; ex Intelligentia *anima universalis*, quae est principium omnium animarum particularium; et *Unum* sit omnium principium, quia omnia ab eo fluunt. Quocirca mens humana ab *Uno*, nempe *Absoluto* non distinguitur, sed est peculiaris *gradus*, sive modus *processionis*, sive, ut hodierni Plotiniani loquuntur, *evolutionis* Absoluti [4].

411. Animam humanam ex Divina substantia emanare rati sunt etiam Manichaei, et Priscillianistae veteres haeretici [5], necnon nonnulli inter philosophos arabes, quibus intellectum *separatum* admittere placuit [6]; unde Avampaceus, qui primus Arabum hispanorum philosophiam exorsus fuit [7], in suo libro *De regimine Solitarii* do-

---

[1]) Cf Cic., *De nat. Deorum*, lib. III, c. 14; Plut., *De plac. phil.*, c. 7; Laert., lib. VII, segm. 136. De eo, quod Zeno agnoverit λόγον rerum opificem, et dispositorem, videsis Lact., *Div. Inst.*, lib. IV, c. 9.

[2]) Cf Buddeus, *Op. cit.*, ibid., § 11, p. 90 sqq, ed. cit.

[3]) Neoplatonicorum schola ab Hammonio incepta per Longinum, Herennium, Origenem (quem alium fuisse ab Origene Adamantio philosopho, et theologo christiano adversus Casimirum Oudinum luculenter Bruckerus ostendit, *Hist. phil.*, period. 2, Pars I, lib. I, c. 2, n. 9) ad praecipuos duces Plotinum, Iamblichum, Proclum, Damascium perducitur.

[4]) Hinc illud aliud philosophiae plotinianae fundamentum existit, mentem humanam non ratiocinatione, aut alio cogitationis genere Deum cognoscere, sed conspectu quodam ipsius, per quem se unum esse cum mente Divina in rerum unitate cognoscit. Cf Bouterwekius, *Philosophorum alexandrinorum, et neoplatonicorum recensio accuratior*, inter *Commentt. Societ. Gotting.* recentiores, t. V, p. 231 sqq, Gottingae 1823.

[5]) Vid. s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 11, et *Contra mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8. Cf quae diximus p. 63, not. 2.

[6]) De his ita scribit s. Thomas: « Quidam posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum; vel agentem, et possibilem simul, sicut supra dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur, animam nostram, idest intellectum, quo intelligimus, esse divinae naturae »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85, n. 7.

[7]) Scholastici cuiusdam Avicebronis, qui ante Avampaceum, nempe saec. XI floruit, mentionem faciunt, inter quos commemorare licet Albertum M. (*De causis, et proces. univers.*, lib. I, tract. I, c. 3), et s. Thomam (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 6 c., et *De sp. creat.*, a. 3 etc.). At quisnam hic Avicebron fuerit, usque ad nostram aetatem eruditos latuit. Nuperrime Munckius; litterarum arabicarum eximius cultor, demonstravit eum fuisse quemdam iudaeum Malacensem nomine Salomonem Ibn-Gebirol, siquidem *Fons vitae*,

cuit summam perfectionem hominis in eo positam esse, quod ipse se cum *Intellectu activo* unum, idemque efficiat [1].

412. Non est cur de Spinosa dicamus; cum enim nullum ille inter Deum, et ceteras res discrimen ponat, animam humanam de Divina substantia derivare consectarium eius systematis est. « Essentia hominis, ait, a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe a modis cogitandi. . . Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanam explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam [2] ». Petrus Poiretus etiam huc pertinet, qui animam emanationem quamdam, seu effluxionem ex Deo esse inscite nimis pronuntiavit [3]; ita tamen, ut cum quaereret, quid tandem esset haec *emanatio animae ex Deo*, ingenue ignorantiam suam fassus sit. « At si quis, inquit, inquirat penitus, quaenam fuerit haec emanatio animae ex Deo suo egredientis et nascentis, id mihi peculiarius intelligere non licet, neque video, an ab ulla creatura in hac certe vita id intelligi possit [4] ». Hodie eumdem errorem leviter mutatum docet Arbens, atque ex praecipuis elementis eius pantheismi est [5]. Denique omnes Pantheistae transcendentales animam cum substantia Divina confundunt, siquidem anima humana, secundum ipsos, est ipse Deus, qui sub forma spiritus se explicat, et evolvit, uti Schellingio placuit, vel, ut ait Heghelius, est ipse Deus, prout ipsius conscius fit.

413. Abnormis haec sententia iisdem, quibus pantheismus, argu-

---

quem Scholastici Avicebroni tribuunt, est ipsissimus *Mekor Hayyim* Salomonis Ibn-Gebirol, cuius quaedam fragmenta ex Cod. manuscript. hebraico Bibl. Paris. ipsemet Munk evulgavit (*Mèlanges de Philos. juive et arabe*, liv. I, Paris 1857, et liv. 2, Paris 1859). Ipse in Synagoga magnum nomen habuit, de quo, praeter Munk (*Ibn-Gebirol, ses ècrits, et sa philosophie*, in *Op. cit.*, p. 149-232), videre licet Iellinek, *Historia Kabalae* (germ.), Lipsiae 1852.

[1]) Liber *de regimine Solitarii*, temporis iniuria, periit. Claram eius notitiam Moses Narbonensis in suo Commentario in opus Tophalii tradidit. Cf Munk, *Mèlang.* etc., et *Diction. des scienc. phil.*, art. *Avempace*, vol. III, p. 156, et 157, Paris 1844.

[2]) *Etich.*, Pars II, *De Mente*, Prop. XI, et Coroll., p. 86, et 87, *Opp.* vol. II, Ienae 1803. At antea (Pars I, *de Deo*, prop. XVII, *Schol.*, p. 54) statuit *Dei intellectum, quatenus divinam essentiam constituit, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae a nostro intellectu differre*; quod quidem mirum non est, quemadmodum enim totum eius systema contradictionibus scatet, ita et hoc loco secum ipso pugnat.

[3]) *De Oeconom. Divin.*, lib. sex, t. I, c. X, § 24, p. 148, Francofurti 1705.

[4]) *Ibid.* § 25.

[5]) *Corso di Diritto natural.*, Part. general., *Della natura dell' uomo*, § II, p. 140 sqq, trad. di Vinc. de Castro, Milano 1857.

mentis exploditur. Quoniam igitur pantheismum in *Theodicea* uberrime expendemus, et refutabimus, hic tantum quaedam argumenta ex summa Dei simplicitate, et immutabilitate proferimus, quibus animam humanam ex Divina substantia constitui non posse maxima perspicuitate evincitur.

414. Atque in primis, ea est simplicitas, quae Deo competit, ut nulla unquam ne *actus* quidem, et *potentiae* compositio excogitari in Eo possit. Atqui, vel testante conscientia nostra, anima hominum potentia saltem, et actu constat. Ergo fieri non potest, ut anima ex Divina substantia sit educta [1].

415. Tum superius probatum a nobis est animam humanam esse naturaliter corporis formam; id quod quam pugnans sit cum Divina natura, inferius videbimus. Praeterea, cum Divina substantia dividi in partes nequeat; si anima ex eadem constitueretur, tota haec Divina substantia animam efficeret. Quoniam autem Deus est unus, una omnium hominum anima foret; quod esse absurdum superius demonstravimus.

416. Deinde Divina substantia mutationis capax non est. Atqui illud, ex quo fit aliquid, mutatur ob id ipsum, quia aliquid ex eo fit. Ergo anima humana ex Divina substantia fieri nequit. Hoc, quo s. Thomas [2] utitur, argumentum iam s. Augustinus protulit his verbis: « Quod vere immutabile, et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari, vel corrumpi potest; Deum autem nefas est, nisi vere, summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei [3] ».

417. Denique, utcumque anima ab ipsa substantia Divina dimanare dicatur, alterutrum quidem consequitur: vel nempe immutabilitas, quae Dei propria est, tribuenda animae foret, vel Deus mutationibus, quae propriae sunt animae, obnoxius esset; quorum primum contingenti, finitae, mutabili naturae animae adversatur; alterum ab immutabilitate Divinae naturae abhorret. Ita s. Augustinus Manichaeos redarguebat: « Non est pars Dei anima. . . . Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius; nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere, quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio, quisquis semetipsum advertit, agnoscit [4] ». Et alibi: « Porro animae natu-

---

[1]) Cf *Contr. Gent.*, lib II, c. 83, n. 6.

[2]) *Ibid.*, n. 4.

[3]) *De orig. anim. hominis*, seu *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 3. Hinc monuit Deum animae auctorem dicendum esse, « ut ab Illo facta sit, non ex Illo »; *De Anim., et eius orig.*, lib. III, c. 3, n. 3. Cf *Ibid.*, lib. II, c. 3, n. 5, et *De actis cum Felice Manichaeo*, lib. II, c. 20.

[4]) *Ep.* CLXVI, c. 2, n. 3.

ram vel in deterius, vel in melius commutari posse, quis ambigit ? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et Deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud, quam et Ille commutabilis creditur ? [1] »

418. Frustra autem adversae sententiae propugnatores illa verba Genesis, quibus asseritur Deum inspirasse in faciem Adami *spiraculum vitae* [2], in suam partem trahere adnituntur, quasi Deus quidquam Divinae substantiae in Adami corpus infuderit. Etenim iam Theodoretus cum idem argumentum his verbis proposuisset: « Si ex insufflatione Dei creata est anima, erit utique anima ex substantia Dei », respondit: « Extremae impietatis est, et blasphemiae sententia huiusmodi. Nam per hoc Scriptura divina facilitatem creandi demonstravit. Praeterea ipsius animae naturam obscure indicat, nempe ipsam esse spiritum creabilem, invisibilem, et intellectivum, expertem crassitudinis corporeae [3] ». Quinimmo Scripturae verba, uti post s. Augustinum [4] Aquinas adnotavit, emanatismo nedum favent, adversantur. « Inspiratio praedicta, ait, processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae; propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus; quia cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitae dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde videtur sumta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum emittit [5] ». Ceterum, quam pessime philosophi isti Scripturae loquutionibus abutantur, nemini ignotum esse putamus.

---

[1]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 2, n. 3. « Animam, inquit etiam, videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore indigere. Haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat, substantia Dei corrumpitur, substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur : quod nefas est dicere »; *Contr. Fortunatum Manich.*, Disp. I, n. 11. Cf *Contr. mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8; *De Anim., et eius orig.*, lib. II, c. 3, n. 5 sqq.

[2]) C. II, v. 7.

[3]) *Quaest. in Gen.*, Interr. XXIII, p. 25; *Opp.* t. I, Lutetiae Parisiorum 1642.

[4]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 3; *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 24; *De Anim. et eius orig.*, lib. III, c. 4, n. 4. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. 1 *ad arg.*

[5]) *Contr. Gent.*, loc. cit. n. 7. Cf Estius, *Comment. in quatuor lib. Sent.*, lib. II, Dist. XVII, § 2, p. 144, Paris 1680.

ARTICVLVS SECVNDVS

Animam humanam non per generationem, sed per creationem oriri ostenditur

419. Quoniam anima humana a Divina substantia non emanat, ipsa *oriri*, sive a *non esse* ad *esse* transire dicenda est. Iam res incipit esse vel per creationem, vel per generationem [1]; quapropter quaestio circa modum, quo anima humana ortum habet, huc redit, utrum, post creatam primi hominis animam [2], ceterorum hominum animae per generationem corporis producantur [3], an singulas animas nunc quoque Deus ex nihilo creet in singulorum corporibus, aeque ac primi hominis animam in eius corpore creando infudit, et infundendo creavit.

420. Ii, qui priorem originis animae causam afferunt, *Traduciani* appellantur, quippe quia animam a parentibus in filios *traduci*, sive transmitti arbitrantur. Eorum duces, ut s. Hieronymus testatur, in epistola ad Marcellinum, et Anapsychiam [4], extitere Tertullianus, et Apollinaris, quos, ut Gennadius inquit, *aliqui Latinorum praesumptores* sectati fuerunt [5], quia hoc pacto se originalis reatus diffusionem explicare posse autumabant. Eamdem opinionem Luciferianis descriptam fuisse testatur s. Augustinus [6].

421. Plures istis vetusti Scriptores in ea sententia fuisse non reperiuntur, atque s. Augustinum pro ea stetisse omnino negandum est. Etenim argumenta, quae novarum animarum creationem impugnare videbantur, sanctus Doctor futilia ostendit [7]; atque sententiam, quae originem animae per traducem explicat, *inconsiderata temeritate defendi* [8], eamque huiusmodi esse docuit, ut quacumque adstruatur ratione, comprehendi omnino non possit [9]. Quoniam vero Pelagiani, eo

---

1) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 338.

2) De creatione animae primi hominis cf s. Aug., *De Anim., et eius orig.*, lib. I, c. IV-VI, n. 4-6.

3) Diximus *per generationem corporis*, quia cum nulla forma *per se* generetur, illud in quaestionem non venit, an anima humana per se generetur.

4) Cf s. Aug., *Epist.* CLXV, c. 1, n. 1.

5) *De Eccl. Dogm.*, c. 14.

6) *De Haeres.*, c. 81.

7) *Epist.* CLXVI, seu *Liber ad Hieron. De orig. anim. hominis*, c. 4, et 5, n. 11 sqq, et *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 5, n. 18 sqq.

8) *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 5, n. 18.

9) « Quisquis animam, sicuti est, non esse corpus, sed spiritum confitetur, et tamen in filios ex parentibus duci. . . , cum considerari, et pertractari coeperit quid dicatur, mirum si ullus sensus comprehendit humanus, quonam modo tamquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius

quod anima non sit ex traduce, fidem de peccato originali, quod secundum animam trahunt filii a parentibus, evertere conabantur[1], non quidem traducianismo acquievit[2], sed edixit potius vel hanc de animae origine quaestionem dirimendam non esse[3], vel quod summe exoptavit[4], creationem animarum ita propugnandam esse, ut cum fidei catholicae circa peccatum originale decretis consentire simul evincatur[5].

---

alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole, vel traducatur in prolem; utrum incorporeum semen animae, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat. Cum autem fluunt irrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen animae non simul exeat, an summa celeritate atque atomo temporis, unde exierat, recurrat, an pereat. Et si perit, quomodo ipsa, cuius mortale semen est, immortalis est anima. An immortalitatem tunc accipit, quando formatur ut vivat, sicut iustitiam, quando formatur ut sapiat »; *Ibid.*, c. 4, n. 15.

[1]) Cf *Epist.* CLXVI passim.

[2]) « Si non inveneris, quare, vel quomodo fiant animae infantium peccatrices. . , cum eas credas non ex illa prima peccatrice propagatas. . , nec sic iam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una (*Adami. . .*) credas propagando traduci; ne forte alius invenire possit quod ipse non possis, aut aliquando invenias, quod nunc non potueris »; *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 4, n. 14. Vid. Henr. Noris. Card., *Vindiciae Augustinianae*, c. IV, § 3, p. 1027 sqq, *Opp.*, t. I, Veronae 1729.

[3]) « De qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo, in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum »; *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 1, n. 2. Et alibi: « Qui legit, admoneatur aut non quaerere omnino quomodo detur anima nascentibus, aut certe de re obscurissima eam solutionem quaestionis huius admittere, quae contraria non sit apertissimis rebus, quas de originali peccato fides catholica novit in parvulis, nisi regenerentur in Christo, sine dubitatione damnandis »; *Retract.*, lib. II, c. 45.

[4]) « Licet nemo faciat optando, ut verum sit, quod verum non est; tamen, si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset; sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur »; *Epist.* CLXVI, c. 8, n. 26. Et *ibid.*, c. 9, n. 27: « Illam vero opinionem, quod ex una fiant omnes animae, nec discutere volo, nisi necesse sit; atque utinam ista, de qua nunc agimus, si vera est, sic abs te defendatur, ut hoc necesse iam non sit ».

[5]) « Quicumque volunt defendere, quod dicuntur animae novae nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor, quae supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum: ne dicant, parvulos, qui sine Baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam regnumque coelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto: ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas:

422. Ast, si aetate s. Augustini novarum animarum creatio *nondum*, aiente s. Thoma, *erat per Ecclesiam declarata* [1], atque an cum peccati originalis propagatione cohaereret a nonnullis dubitari potuit, « nunc, ait Estius, post tot gravissimas hac de re Theologorum Scholasticorum disputationes, re diligenter excussa, omnibusque in unam sententiam indubitanter euntibus, non poterit profecto maximae temeritatis notam effugere, si quis deinceps vel diversam (ab ea, quae tenet *animas a Deo creari*) opinionem elegerit, vel adhuc dubitandum putaverit [2] ». Quam ob rem incaute se gerit Casimirus Ubaghsius, cum se ad rationes Baronis de Berlepsch [3] adiungens asserit opinionem, *animas a parentibus generando propagari, probabilibus niti rationibus minime spernendis* [4], eamque *cum nullo catholicae Fidei dogmate pugnare, dummodo generatio illa non velut materialis divisio, aut diffusio quaedam concipiatur* [5].

423. Haec dum recensemus, Rosminii meminisse non pigebit, qui animae humanae originem ita explicavit, ut anima filiorum, prout sensitiva est, a parentibus per generationem producatur, postea fiat

---

ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est; inveniant etiam Scripturarum de hac re certissima testimonia, et hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente, et gratias agente, defendant »; *De Anim. et eius orig.*, lib. I, c. 19, n. 34. Et *Epist.* CXC, c. 4, not. 13: « Si assertio tua non eo tendit, ut novas animas dicas propter innocentiam novitatis suae, antequam ad peccandum libero utantur arbitrio. . . defende quantum potes, atque assere animarum infantium eiusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur »; Cf *Ibid.*, c. 6, n. 24.

[1]) *In Ep. ad Rom. c. XIV*, lect. III.

[2]) *Op. cit.*, *In lib. II*, Dist. XVII, § 15, p. 155, ed. cit. Idipsum iam a s. Thoma statutum fuerat. « Quod, ait, principium originis animae rationalis sit aliquod principium separatum. . . conceditur et a Theologis et a Philosophis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 1 *sol.*

[3]) *Anthropologiae Christianae dogmata*, c. V, § 11, p. 60 sqq, Magontiaci 1842.

[4]) *Anthropologiae philosophicae elementa*, Pars Synthetica, c. I, p. 222, Lovanii 1848.

[5]) *Ibid.*, n. 1. Hic autem iuvenes non lateat Congregationem S. O. tum ob *traducianismum*, tum ob aliquas doctrinas, quas Prof. Lovan. propugnat, et quae similes sunt aliquot ex septem propositionibus, quas eadem Congregatio die 18 Sept. 1861 *haud tuto tradi posse* iudicavit (cf quae diximus vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 4, p. 489), tum ob alias opiniones, quas caute minus, quam fas est, exponit, decrevit « in libris philosophicis a Gerardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis, et praesertim in *Logica*, et *Theodicea* inveniri doctrinas, seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt »; Cf *La Scienza e la Fede*, vol. LXII, p. 390-391, Napoli 1866.

intellectiva per praesentiam ideae entis, quam Deus illi manifestat [1]. Qua in re cl. Philosophus excitasse videtur aliquot veterum sententiam, qui, ut s. Thomas refert, docuerunt, « quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis [2] ».

424. Iamvero omnino certa, firmaque sunt argumenta, quibus *Traducianismi*, sive, ut aiunt, *Generatianismi* commentum refellitur. Sane duplici ratione explicari illud potest, nempe ita ut anima filii ab anima patris oriri dicatur vel *mediate*, sive per traductionem seminis, vel *immediate* [3]. Porro si anima humana per traductionem seminis oritur, dicendum est vel quod ipsa, semine deciso, incipiat actu in eo esse, vel quod producatur per virtutem activam, quae est in semine [4]. Atqui utrumque est absurdum. Primum quidem, tum quia anima humana, immo anima cuiuscumque animalis perfecti, cum diversorum organorum multiplicitatem expostulet, non potest actu esse in semine [5]; tum quia anima humana animabus animalium imperfectorum assimilaretur, quae in partibus divisi corporis esse incipiunt, ac proinde sunt divisibiles per accidens [6]; id, quod si de animabus animalium perfectorum asseri nequit [7], multo minus animae intellectivae, cuius virtus non est actus alicuius corporis, consentaneum esse potest [8]. Alterum vero, quia « virtus activa, quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus »; quapropter « si anima humana producatur in esse per virtutem activam, quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a

---

[1]) *Psicol.*, vol. I, lib. 4, c. 23, p. 145 sqq, Napoli 1858.

[2]) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 1 *sol.*

[4]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 86, n. 2.

[5]) Cf quae diximus vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 337-339.

[6]) Cf ibid.

[7]) Cf ibid.

[8]) « Primum horum est impossibile duplici ratione. Primo, quia cum anima intellectiva sit perfectissima animarum, et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. Secundo, quia cum intellectus, qui est propria, et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens, secundum corporis divisionem, unde nec anima intellectiva »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

materia [1] ». Et sane, « nulla virtus activa agit ultra genus suum ». Atqui virtus generativa, quae nempe est in semine, genus corporeae virtutis non excedit. Ergo anima rationalis, cum sit « forma penitus spiritualis, nec communicans corpori in operatione », per virtutem activam, quae est in semine, oriri non potest [2].

425. Ex qua argumentatione absurdum illud, quod ex origine animae per traductionem seminis existit, scilicet esse « eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore [3] », luce clarius perspicitur. Etenim traductio seminis est causa propria generationis corporis; quare si anima esse inciperet per traductionem seminis, ex corruptione corporis anima esse desineret [4].

426. Quod si anima filii a parentis anima *immediate* procedere dicatur, id quidem non ita intelligi potest, ut ex abscissione partis alicuius ab anima parentis anima filii producatur, tum quia ex anima parentis, quae simplex est, partem aliquam decidi, aut effluere, atque alteri communicari manifeste repugnat [5]; tum quia, adnotante s. Thoma, ex sola divisione traductio haud constituitur [6]. Itaque ex propria actione animae parentis anima filii effici deberet. At vero, haec originem animae explicandi ratio, praeterquam quod a traducianismo discedit, siquidem « traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis [7] », immaterialitati animae etiam repugnat. Etenim, quoniam efficiens illa animae parentis virtus ad producendam ex nihilo animam filii porrigi haud potest, ex aliqua materia praeexistente deberet hanc educere; ac ideo anima vel aliquid ex materia, et forma compositum, vel tamquam forma materialis ponenda foret [8].

[1]) *Contr. Gent.* loc. cit.

[2]) Ibid. n. 4, et *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 9 c. « Effectus, alibi ait, non potest esse immaterialior sua causa; unde cum virtus generativa sit potentia materialis, non potest eius actio ad formam immaterialem terminari »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[3]) I, q. CXVIII, a. 2 c. Hoc a s. Augustino etiam adnotatum fuit; scribit enim: « Illi, qui animas ex unâ propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? » *Epist.* CXC, c. 4, n. 14.

[4]) Cf *Contr. Gent.*, ibid., n. 6.

[5]) « Secari, inquit Auctor libri *de Spir. et An.*, seu dividi, augeri, vel minui pro substantia sua spiritus nequit; non enim potest esse maior, sed melior »; Cap. 40.

[6]) « Nec lignum divisum in partes dicitur, quod eius una pars ab alia traducatur »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[7]) *Ibid.*

[8]) « . . . Similiter etiam non potest esse per alium modum, quo aliquid

427. Ex *generatianismi* falsitate animas a Deo per creationem produci tamquam corollarium inferri potest. « Unum, scribit s. Augustinus, est ex duobus: si anima ex traduce non est, ex nihilo est; ne ita sit a Deo, ut natura sit Dei, quod omnino sacrilegum est credere [1] ». Et sane, anima humana per se produci dicenda est; nam, quoniam « sic alicui competit fieri, sicut et esse [2] », illa per se producuntur, quae per se subsistunt; illa autem per productionem alterius producuntur, quorum existentia ab huius existentia pendet. Atqui anima humana, ut saepe diximus, « hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse, quod est sibi proprium, corpori communicat [3] ». Ergo dum aliae formae « non incipiunt esse in actu, nisi compositis factis [4] », anima humana *per se habet suum fieri* [5]. Iam ex eo quod animae humanae per se producuntur, ipsas ex nihilo creari manifesto consequitur; tum quia ea, quae ex propagine fiunt, non per se, sed per compositi generationem producuntur, tum quia animae humanae *per se* fieri ita proprium est, ut ex aliqua re praeiacente educi nequeat, neque corporea, quia, « sic esset naturae corporeae », neque incorporea, quia « sic substantiae spirituales transmutarentur [6] ». Quapropter productio animae humanae est ex nihilo; seu est vera creatio, quae, ut alibi adnotavimus [7], infinitae Potentiae Dei solum attribui potest [8]. Neque illud praetermissum nolumus, animam humanam, quippe quae est forma in se subsistens, huiusmodi productionem expostulare, ut non quidem *principium essendi*, seu formam, quemadmodum ea, quae, cum ex materia, et forma constent, *generantur per hoc, quod acquirunt formam in actu*, sed ipsum *esse* a sua causa accipiat. Iam ipsum *esse*, ut alibi

---

in una specie est causa alterius in eadem specie, quia hoc non contingit nisi secundum hoc, quod agens movet materiam ad talem formam: anima autem rationalis non est quid ex materia, ad minus praeexistente, et forma compositum; nec est forma materialis, quae posset educi de potentia materiae, sicut aliae formae materiales, ut dictum est »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[1]) *De Anim. et eius orig.*, c.15. Cf s. Thom., *Contr. Gent.* lib. II, c.87, n. 1.

[2]) I, q. LXV, a. 4 c.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 87, n. 2.

[4]) I, q. LXV, a. 4 ad 1. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 248, not. 1 et 2.

[5]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[6]) I, q. XC, a. 2 c.

[7]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 431-432.

[8]) Dr Frohschammer in opere, quod nuperrime edidit, *Defensio Generatianismi*, animam filii ex nihilo ab anima parentum produci pugnat. In qua eius sententia refellenda haud immoramur, maxime quia ille inscite de generatione loquitur, cum non tantum animam rationalem, sed quodcumque principium vitae tum vegetativae in plantis, tum sensitivae in brutis e nihilo a generante produci, et solam materiam generari asseverat. Cf *Litt. Apost.* Pii IX ad Archiep. Monacen. et Frisingen. sub die 17 Decemb. 1862.

ostensum nobis est, nonnisi a Deo, quod est primum, et universale agens, produci potest [1]. Ergo anima nonnisi a Deo potest produci [2].

428. Id ipsum s. Bonaventura duobus argumentis obfirmavit, quorum unum a *dignitate*, alterum ab *incorruptibilitate* animae elicuit. « Propter animarum dignitatem, inquit; quia cum anima sit imago Dei, et nata immediate ferri in Deum, et beatificari in Ipso, diligendo Eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab Ipso habere, ut Ipsum ex toto corde teneretur diligere [3]. Decuit etiam hoc propter animarum immortalitatem ; cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso, et vitam indeficientem, solus est, qui potest producere principium vitae perpetuum; cum igitur res incorruptibilis substantiari non possit in materia transmutabili, et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere, et ideo eius productionem Deus sibi soli debuit reservare [4] ».

429. Itaque totam hanc rem ita cum s. Hieronymo conficimus: « Omne deinceps humanum genus, quibus animarum censetur exordiis ? Utrum ex traduce, iuxta bruta animalia ? . . Certe (quod Ecclesiasticum et secundum eloquia Salvatoris) *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Et illud Isaiae: *Qui format spiritum hominis in ipso*. Et in Psalmis: *Qui fingit per singulos corda eorum*, quotidie fabricatur animas, cuius velle fecisse est, et conditor esse non cessat [5] ».

430. Obiic. 1° Homo hominem generare dicitur. Atqui homo, qui generatur, ex anima, et corpore constat. Ergo non solum corpus, sed etiam anima per generationem oritur.

431. Resp. *Dist. mai.*: quatenus operatur ad unionem corporis, et animae, ex qua unione homo est homo, *conc. mai.*; quatenus generat quamlibet partem hominis, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Et sane, etsi anima a parentibus non procedat ex generandi virtute; tamen

---

[1]) Hoc argumentum attigisse videtur s. Augustinus, ubi ait: « Anima quippe cum sit substantia spiritualis, cumque etiam ipsa facta sit, nec per alium fieri potuerit, nisi per quem facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil »; *De Trin.*, lib. II, c. 8, n. 14.

[2]) *Contr. Gent.*, ibid., n. 4.

[3]) Fere eadem ratione s. Thomas argumentatur. « Finis rei, ait, respondet principio eius; tunc enim res perfecta est, cum ad primum principium pertingit vel per similitudinem, vel quocumque modo. Finis autem animae humanae, et ultima eius perfectio est quod per cognitionem, et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet propriae suae originis principium » ; *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 5.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 3 *resol.*

[5]) *Liber Contr. Ioann. Hierosolym.*, n. 22, p. 427, *Opp.*, t. I, pars II, Venetiis 1767.

per hanc disponitur corpus, ut coniunctionem cum anima iuxta leges naturae expostulet, et acquirat. « Licet, inquit s. Thomas, anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante[1] ». Quoniam vero ex unione animae cum corpore homo est homo, optimo, meritoque iure parentes hominem generare dicuntur, quia generationis finis, ut saepe monuimus, non est forma, sed compositum ex materia, et forma: « Sic homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur[2] ». Exinde etiam colligere est hominem, etsi generando non producat animam rationalem, tamen virtute sua generativa bruta, et plantas, quae producunt animas sibi proprias, sensitivam scilicet, et vegetativam, anteire. Etenim vis eius generativa non solum ad animam vegetativam, et sensitivam pertingit, verum insuper ad eam materiae dispositionem, quam adventus animae rationalis consequitur. « Adde, inquit etiam ad hanc rem Estius, quod hoc ipsum ad magnam dignitatem pertinet, talem habere animam, ad quam producendam propter ipsius excellentiam nulla vis naturae possit attingere. Qua ratione nec Angelis, quorum excellentior est, quam hominum natura, vis ulla generandi competit[3] ».

432. Obiic. 2° Si corpus, per generationem, et anima per creationem oritur, unum non est *esse* hominis, nam unum *esse* hominis a diversis causis produci non potest. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

433. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Ex eo, quod corpus per generationem, et anima per creationem producitur, *esse* corporis

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 19. Cf ibid. ad 2.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89. « Dicendum, inquit etiam, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc, quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc, quod uniatur ei, cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae »; *Qq. dispp.*, ibid. ad 6.

[3]) *Op. cit.*, loc. cit., p. 156. « Ad illud, quod obiicitur, inquit ad hanc rem s. Bonaventura, quod brutum potest producere brutum; dicendum quod non est simile, quia anima bruti, cum sit forma tantum, et forma corruptibilis, potest de materia educi; anima vero rationalis, cum sit hoc aliquid incorruptibile, nec educatur de materia praeiacente, necesse est eam ex nihilo educi, et ita creari »; *Loc. cit.*, *ad arg.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, ibid. ad 26.

ab *esse* animae minime separatur; nam « creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod huius esse sit particeps per animam unitam [1] ». Tunc autem diversae causae eumdem effectum producere nequeunt, cum nullus inter eas ordo existit. At vero in productione hominis generans, cum operetur usque ad ultimam dispositionem, qua corpus exigit informari anima rationali, eum ordinem habet ad Deum, qui animam creat, ut ad Ipsum, velut causa instrumentalis, referatur. Quapropter, etsi Deus creans, et homo generans sint causae diversae, tamen unum *esse* hominis ex iis producitur. « Dicendum, ait Aquinas noster, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid, ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam Divinae virtutis. Unde non est inconveniens, si virtus Divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus [2] ».

434. Obiic. 3° Filii similantur parentibus non solum secundum physicas qualitates corporis, sed etiam secundum qualitates animae. Atqui nisi anima a parentibus procedat, huiusce similitudinis ratio reddi non potest. Ergo.

435. Resp. *Dist. mai.*; *aliquando*, *conc. mai.*, *semper*, *neg. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Iam alibi adnotavimus [3] filios ne in qualitatibus quidem corporis parentes semper referre. Ceterum, etiamsi illa,

---

[1]) *Ibid.* ad 20.

[2]) *Ibid.* ad 21. Fusius id alibi explicans, inquit: « Quod . . . obiicitur diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius, quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus, qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti, quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum; licet operetur disponendo ad eam, resolvendo, et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum, sicut instrumentum ad primum, et principale agens, nihil prohibet in uno, et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum, quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei, quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis, quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

[3]) Pag. 120-121.

quae obiicitur, similitudo dari velit, eius rationem non quidem ex eo, quod anima filii ex anima parentis traducitur, promere licet; sed 1° ex eo, quod facultates sensitivae, quae a corporis temperamento pendent, in vis intellectivae exercitationem concurrunt; 2° ex eo, quod, cum accuratam proportionem inter formam, et materiam existere oporteat, Deus infundit corpori animam, quae illius capacitati consentit: « Dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex anima traducatur [1] ».

436. Obiic. 4° Nisi per traducem de patre in filium anima propagaretur, intelligi non posset, quomodo peccatum originale in omnes Adae posteros transfundatur. Ergo.

437. Resp. *Neg. ant.* Etenim peroptime originalis peccati in Adae posteros transfusio a Theologis explicatur, quin anima, in qua ipsum residet, per traducem propagetur [2]. Haec s. Bonaventurae pauca satis ad rem nostram sint: « Ad illud, quod obiicitur, omnes nascimur filii irae, dicendum quod hoc est, quia anima, cum unitur carni infectae, statim inficitur, et contrahit culpam originalem, non quia ipsa traducatur, sed quia traducitur caro, cui unitur; quomodo autem hoc fieri possit, infra determinabitur, cum agetur de peccato originali [3] ». E contrario, tantum abest, ut in Traducianorum sententia commodior, et expeditior traductionis peccati ratio reddatur, quin potius oppositum plane erueretur. Nam si dogma istud in illa hypothesi clarius intelligi, et explicari posset, ipsae quoque virtutes, aut iustitia, quae in parentum anima reperiantur, eodem iure in filios traducerentur; atque qui ex iustis, sanctisque parentibus orirentur, nullum originale peccatum, nullamque labem, secundum Pelagianam haeresim, contraherent.

438. Reliquum est, ut sententiae Rosminii falsitatem paucis aperiamus. In primis cl. Philosophus in eo, quod animam sensitivam hominis per generationem produci censet, vehementer allucinatur. Re quidem vera, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « quae simul corrumpuntur, simul etiam producuntur: ergo, pari ratione, quae simul separantur, simul et infundantur. Sed, recedente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia sentiendi in corpore. Ergo sicut amittitur potentia sentiendi in recessu animae,

---

[1]) *Qq. dispp.*, ibid. ad 7.

[2]) Cf prae caeteris Bellarm., *De amiss. gratiae, et statu pecc.*, lib. IV, c. 12, p. 238 sqq, Mediolani 1721.

[3]) *In lib. II Sent.*, loc. cit., *ad arg.* Cf s. Thom., ibid. ad 3, et ad 4.

ita infunditur in adventu. Non est igitur a generatione, sed a creatione [1] ».

439. Insuper unum est *esse* animae humanae, quae simul sensitiva est, et rationalis [2]. Atqui anima humana, prout est rationalis, quemadmodum modo ostendimus, per generationem non oritur. Ergo neque prout est sensitiva [3]. Hoc argumentum, quod ab unitate animae humanae depromitur, ab eodem sancto Doctore his duobus modis exhibetur: 1° « Philosophus dicit quod sensitivum est in intellectivo, sicut tetragonum in pentagono; et vegetativum in sensitivo, sicut trigonus in tetragono. Si ergo ab eodem principio est tetragonus, a quo est pentagonus, ab eodem erit anima intellectiva, et sensitiva; sed intellectiva non est a generante, ut demonstratum fuit supra. Ergo nec sensitiva ». 2° « Quaecumque sunt idem in substantia, ab eodem principio educuntur in esse. Sed anima sensitiva, et intellectiva in eodem homine sunt idem in substantia, quia unius perfectibilis una est perfectio. Ergo si rationalis non est per generationem, videtur quod nec sensibilis [4] ».

440 Neque animam, prout est vegetativa in homine, diversam, ac prout est rationalis, originem habere inferre ex eo licet, quod em-

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, a. 1, q. 1 *in opp.*

[2]) Cf p. 56 sqq.

[3]) Hoc etiam innuisse videtur s. Gregorius Nyssenus, ubi inquit: « Nec intelligens quidem aliter fuerit in corpore, nisi sentiendo innascatur »; *Op. cit.*, p. 51, ed. cit.

[4]) *Ibid.* Ex quibus argumentis perspicitur quare anima sensitiva in brutis, non item in homine per generationem producatur. Etenim ex hoc, quod ipsa anima rationalis dat corpori *esse* sensitivum, sequitur, ut alibi diximus (p. 173), animam sensitivam in homine, et brutorum ad eamdem speciem non referri, ac proinde diversum esse illarum animarum originis modum. Audiatur s. Thomas: « Quod obiicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine, et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur, dicimus, hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine, et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea, quorum sunt formae: sicut enim animal, quod est homo, ab aliis animalibus specie differt, per hoc quod est rationale; ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc, quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id, quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse, nec eius operatio supra corpus elevatur: unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animae sit secundum esse, et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

brio, antequam anima rationali informetur, iam vivit, et animam habet. Etenim respondet S. Thomas animam vegetativam, et sensitivam, ad quam pertingit vis hominis generantis, non remanere in homine, sed perfectiori anima, id est, intellectiva superveniente, abiici, atque interire. Ad cuius rei maiorem perspicuitatem memoria recolendum est rem a prima forma substantiali in sua essentia constitui, et quidquid essentiae rei iam constitutae advenit, esse accidentale. Quamobrem, si manente anima vegetabili, vel sensitiva, ei adiungeretur anima intellectiva, haec inveniret subiectum iam in sua essentia constitutum, ac proinde anima intellectiva essentiam hominis non constitueret, sed accidentaliter animae sensitivae, velut quaedam eius perfectio, adveniret; id quod absurdum est [1]. Hinc sanctus Doctor haec, quae a doctissimis nostrae aetatis physiologis probata sunt [2], sancit: 1° In generatione animalis, et hominis plures sibi succedunt formae, ac proinde plures generationes: nam « quanto aliqua forma est nobilior, et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes intermedias [3] ». 2° « Quoniam generatio unius est corruptio alterius, adveniente forma perfectiori, fit corruptio prioris: ita tamen, quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius [4] ». 3° Quare in fine generationis humanae abiicitur anima vegetativa, et sensitiva, atque creatur a Deo anima intellectiva, quae simul est et vegetativa, et sensitiva: « Primo inducitur anima vegetabilis; deinde, ea abiecta, inducitur anima sensibilis, et vegetabilis simul; qua abiecta, inducitur non per virtutem praedictam (nempe *virtutem formativam, quae a principio est in semine*), sed a creante, anima, quae simul est rationalis, sensibilis, et vegetabilis. Et sic embrio... , antequam habeat animam rationalem, vivit, et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis [5] ».

441. Deinde gravius in eo errat Rosminius, quod subdit animam sensitivam, quam a parentibus transmitti asserit, postea fieri intellectivam per manifestationem ideae entis. Ex hac enim opinione vel plures animas, seu formas substantiales in homine esse, vel animam intellectivam, veluti corruptioni obnoxiam, et tamquam quamdam perfectionem accidentalem animae sensitivae advenire consequitur.

---

[1] *Qq. dispp., De Pot.*, loc. cit. ad 9.

[2] Cf. prae caeteris [illegible], *[illegible]*, Perugia [illegible], et [illegible], *[illegible]*, Fano 1859.

[3] *Contr. Gent.*, loc. cit.

[4] I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

[5] *Qq. dispp., De Pot.*, loc. cit.

Et sane, terminus actionis Divinae revelantis ideam entis aut est aliquid subsistens, aut non subsistens. Atqui si primum, anima, quae per huiusmodi manifestationem fit intellectiva, diversa secundum essentiam est ab anima praeexistente, nempe sensitiva, quae non est subsistens, ac proinde non una est in homine anima: « Aut id, quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet, quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore [1] ». Sin alterum, anima intellectiva ab anima sensitiva non differt, sed quaedam esset eius perfectio; « et sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore [2] ».

442. Accedit 1° quod manifestatio ideae entis nonnisi animae intellectivae fieri potest, ac proinde animam intellectivam, nedum constituit, iam expostulat; 2° quod ex doctrina Ecclesiae Catholicae anima intellectiva ex nihilo creatur, non vero per aliquam perfectionem animae sensitivae adiunctam producitur.

ARTICVLVS TERTIVS

Sententia, quae animas ante corporis formationem extitisse tenet, exploditur

443. Hactenus de *modo*, nunc de *tempore* ortus animarum disserendum nobis est.

Iam veteres illi, qui animarum originem ex Essentia Divina, seu potius ex anima mundi derivarunt [3], earum quoque προϋπαρξιν, sive praeexistentiam ante corpora, quibus iungendae erant, adseruerunt. Ut ceteros, quos alibi delibavimus, mittamus, Plato, quemadmodum s. Augustinus tenet, « persuadere conatus est vixisse hic (*in astris*) animas hominum, antequam ista corpora gererent [4]»; vixisse nempe coelestem vitam ea ratione, ut, quum initio innocentes, et beatae essent, mox tamen libertatis suae abusu in sequiora deflecterent, indeque ex mundo ideali expulsae in inferiorem, ac sensibilem detruderentur, et quaelibet in corpus aliquod, ceu carcerem, immissa delicti sui ibi poenam daret [5]. Quae Platonis doctrina caput est celebratae illius *metempsychosis*, de qua in sequenti Capite dicemus.

444. Inter Christianos doctissimus Origenes, etsi animas a Deo

---

[1]) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

[2]) *Ibid.* « Nihil, alibi ait, formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile, cum differant secundum genus »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

[3]) Cf p. 232.

[4]) *De Trin.*, lib. XII, c. XV, n. 24.

[5]) Cf p. 2, et vol. I, *Ideal.* c. I, art. 2, p. 448 sq.

creatas crediderit [1], tamen cum Platone in eo consensit, quod omnes animae iam extiterint, priusquam in sua corpora immitterentur, atque in haec, velut carceres, ob quaedam admissa delicta detrusae fuerint [2].

445. Animarum praeexistentiam alia ratione docuit Leibnitius. Eius sententia fuit omnes animas, simul cum mundo a Deo conditas, cum propriorum corporum germinibus, quae in Adamo continebantur, coniungi; atque ex illis, ubi lapsu temporum cuiusvis corporis germen evolvitur, singulos homines constitui [3].

446. Denique animas, antequam vitam istam ingrediantur, iam extitisse ea ferme ratione, qua id veteres adseruerunt, ita scilicet, ut varias subierint migrationes, hodie propugnant Reynaud [4], ceteriique, qui, ut mox dicemus, *metempsychosin* ex tenebris suis rursus in lucem evocare conantur.

447. Iam longa oratione opus nobis non est, ut animas neque ante mundum corporeum, neque in mundi exordiis ante corpora, quae ab ipsis informanda erant, existere potuisse evincamus. Etenim in anima naturalis ordo ad coniunctionem cum corpore agnoscendus est [5]; quapropter, si anima, antequam cum corpore coniungatur, existit, ipsa perfectione sibi naturali destituitur, imo in statu praeter suam naturam se habet; id quod turpem complectitur errorem, maxime secundum doctrinam creationis animae, cum quidquid a Deo immediate producitur, in statu naturali perfecto producatur [6]. Qua in re monendum est, ideo quod anima, dissoluto corpore, existere pergit, ipsam initium suae existentiae ante coniunctionem cum corpore habere posse pari ratione haud esse inferendum. Etenim « animam remanere post corpus accidit per defectum corporis [7]; id autem, quod per accidens unicuique inest, posterius quidem, numquam prius eo, quod illi per se convenit, attribui potest. Neque ille *defectus in principio creationis animae esse* potuit [8] »; nam « non fuit conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his, quae sunt praeter naturam [9] ».

---

[1]) Cf Huet., *Origenian.*, lib. II, c. II, *quaest.* VI, § III, et IV, p. 93; inter *Opp.* Origenis t. I, Rothomagi 1668.

[2]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 23. Loca Origenis, quibus haec docet, vid. apud Guerike, *De Scholae Alexandrinae catecheticae theologia*, c. III, p. 232, et 233, Halis Saxonum 1823.

[3]) *Theodic.*, part. I, § 91, p. 527, ed. cit. Cf Bilfingerus, *Dilucidationes philosophicae* etc., sect. I, c. V, § CXIV, p. 86, 87, Tubingae 1768.

[4]) *Terre et Ciel*, p. 164-183, Paris 1854.

[5]) Cf p. 6 sqq.

[6]) Cf s. Thom., I, q. XC, a. 4 c., et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

[7]) I, loc. cit. ad 3.

[8]) *Ibid.*

[9]) I, q. CXVIII, cit., a. 3 c.

448. Item, eo quod naturalis est animae cum corpore coniunctio, illud etiam, quod alibi ostendimus [1], valde confirmatur, ipsam scilicet insipienter a philosophis, quos refellimus, tamquam causam fingi, cur eorum, quae in anteacta vita cognovit, gessitque, immemor fiat [2]; siquidem « inconveniens est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id, quod est sibi secundum naturam [3] ».

449. Ceterum, etiamsi coniunctio cum corpore ex ipsa natura animae repeti nolit, tamen neque illa tamquam anteactae vitae oblivionis causa, neque ratio, cur anima, quae prius sine corpore extitit, cum corpore postea coniungatur, reddi potest. Et primo, coniunctionem cum corpore, quacumque explicetur ratione, commentitiam illius oblivionis causam esse s. Irenaeus duobus argumentis perspicue ostendit. Quorum alterum in eo versatur, quod cognitorum memoria nobis, illa causa posita, in praesenti vita foret deneganda. « Quomodo igitur, inquit, quodcumque per semetipsam anima videt, et in somniis, et secundum cogitationem, mentis intentionem, corpore quiescente, ipsa reminiscitur, et renuntiat proximis? Sed ne quidem ea, quae olim agnita sunt, aut per oculos, aut per auditum, meminisset anima in corpore existens, si esset corpus oblivio; sed simul atque ab inspectis abesset oculus, auferretur utique et ea, quae esset de his, memoria. In ipsa enim oblivione existens anima nihil aliud cognoscere poterat, nisi solum illud, quod in praesenti videbat. Quomodo autem et divina disceret, et meminisset ipsorum existens in corpore, quando sit (ut aiunt) ipsum corpus oblivio? Sed et Prophetae ipsi, cum essent in terra, quaecumque spiritaliter secundum visiones coelestium vident, vel audiunt, ipsi quoque meminerunt in hominem conversi,

---

[1]) Vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 2, p. 453.

[2]) Pythagoras, teste Laertio (lib. VIII, *segm.* 3), iactabat sibi soli, cum ceteros prioris vitae conditio lateat, ab Apolline id gratiae concessum esse, ut omnia, quae sibi antea contigerant, comprehensa haberet (cf Gell., *Noct. Att.*, lib. IV, c. II). Quam Pythagorae de seipso vanam, et stultam opinionem ita deridet Lactantius: « Nisi forte credemus inepto illi seni, qui se in priori vita Euphorbum fuisse mentitus est. Hic (credo quod erat ignobili genere natus) familiam sibi ex Homeri carminibus adoptavit. O miram, et singularem Pythagorae memoriam! O miseram oblivionem omnium nostrum, qui nescimus, qui ante fuerimus! Sed fortasse, vel errore aliquo, vel gratia sit effectum, ut ille solus Letheum gurgitem non attigerit, nec oblivionis aquam gustaverit: videlicet senex vanus, sicut otiosae aniculae solent, fabulas tamquam infantibus credulis finxit. Quod si bene sensisset de iis, quibus haec locutus est, si homines eos existimasset, numquam sibi tam petulanter mentiendi licentiam vindicasset » (*De falsa sapientia*, lib. III, c. 18; *Opp.* t. I, p. 409-410, Parisiis 1844). Tertullianus etiam eodem mendacii epitheto eam opinionem insignit. « Quomodo, ait, credam non mentiri Pythagoram, qui mentitur ut credam? » *De Anim.*, c. 28. Cf etiam s. August., *De Trin.*, lib. XII, c. 15, n. 24.

[3]) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

et reliquis annuntiant; et non corpus oblivionem efficit animae eorum, quae spiritaliter visa sunt, sed anima docet corpus, et participat de spiritali ei facta visione [1] ». Alterum ex dominio animae in corpus sumitur; siquidem ab isto illa, utpote validior, per se superari nequit [2], adeo ut scientiam sibi propriam amittat: « Non enim est fortius corpus, quam anima, quandoquidem ab illa spiratur, et vivificatur, et augetur, et articulatur, sed anima principatur corpori. Tantum autem impeditur a sua velocitate, quantum corpus participat de sua motione, sed non amittit suam scientiam [3] ». Sane actus facultatum intellectricium, quos anima in corpore exerit, cum a phantasmatibus aliquo modo pendeant, e memoria ob corporis vitium excedere possunt; ast si sine corpore, ac proinde sine phantasmatum ministerio ii exercerentur, eorum memoria per coniunctionem cum corpore numquam posset aboleri.

450. Secundo, si naturalis non est unio animae cum corpore, et ideo potuit ipsa incipere esse sine corpore, « necesse est, aiente s. Hieronymo, ut aliqua causa praecesserit, cur quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore [4] ». Haec autem ratio vel ab ipsa eius voluntate, quemadmodum Plotinus docuit [5], vel ab aliqua extrinseca causa esset repetenda. Atqui neutrum assumi potest. Et sane, 1° ut cum s. Augustino loquamur, « nimis quippe incredibile est eam (*animam*) potuisse propria voluntate inclinari ad corporis vitam [6] ». Etenim caeco casu eveniret, ut anima in corpus dilabatur; siquidem non nisi temere, ac fortuito posset uno tempore voluntas hominis generantis, ac materiam disponentis cum voluntate animae unionem cum illa cupientis convenire. Ad haec, si anima nullum ad coniunctionem cum corpore naturalem ordinem habet, profecto corpore non indiget; atque, si corpore non indiget, imo ex ipso, ut adversarii, contra quos pugnamus, contendunt, eorum, quae prius scivit, oblivionem patitur, nulla ratio est, cur cum eo coniungi velit [7].

---

[1]) *Contr. haeres.*, lib. II, c. 33, n. 3, p. 167, ed. cit.

[2]) « Ad eas (*animae vires*), aiebat Nemesius, accommodatum, aptumque factum est (*corpus*), ut nulla animae vis a corpore impediatur. Unicuique enim facultati animi, quo suo munere fungi possit, propriae partes corporis tributae sunt. . . Nam anima locum obtinet artificis, corpus instrumenti »; *De nat. hom.*, c. V, p. 46, ed. cit. Et *ibid.*, c. III, p. 38 docet « iunctionem substantiarum (*animae et corporis*) fieri, ita ut quae eo divinior est, nihil mali, aut sordium ab humiliori contrahat; sed contra potius, quae humilior est, a diviniore dumtaxat adiuvetur ».

[3]) *Contra haeres.* loc. cit., n. 4, p. 168.

[4]) *Liber contra Ioann. Ierosol.*, n. 20, p. 425, *Opp.*, t. II, Pars I, Venetiis 1707.

[5]) Cf p. 3.

[6]) *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 26, n. 37.

[7]) I, q. CXVIII, a. 3 c. Cf s. Greg. Nyss., *De Anim. et resurr.*, p. 113, ed. cit.

2° Animae, corporisque coniunctio, quae neque ex natura, neque ex voluntate ipsius animae, sed a causa extrinseca proficiscitur, per violentiam animae illatam fieri dicenda est [1]; et quoniam *omne violentum est contra naturam*, coniunctio illa tamquam aliquid naturae contrarium habenda foret; et ideo *homo, qui ex utroque componitur, est quid innaturale, quod patet esse falsum* [2].

451. Atque, ob eamdem rationem, *absurdam*, ut s. Gregorii Nazianzeni verba usurpemus, *et praeposteram cogitationem* [3] eorum esse evincitur, qui animam ad sui supplicium in corpus detrudi opinantur. Et sane, ut scite argumentatur Angelicus Doctor, « poena bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae, et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae: quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur [4] ».

452. Ne autem omnia, quae ex huiusmodi sententia manant, absurda persequamur, satis sit haec duo proferre ; quorum unum est animae coniunctionem cum corpore tamquam poenalem admitti non posse, quin mortem, qua e vinculis corporis subducimur, veluti bonum a nobis appetendum, et graviora scelera haud iuste a principibus ultimo supplicio puniri sumatur. « Si ante corpus, apposite inquit s. Cyrillus Alexandrinus, existens anima peccavit, ut illi volunt,

---

[1]) *Ibid.* De hoc argumento idem Aquinas latius disserens, inquit: « Nullus vult in statum peiorem venire, nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status, quam corpori unita; et praecipue secundum Platonicos, qui dicunt, quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum, quae prius scivit, et retardatur a contemplatione purae veritatis. Non igitur volens corpori unitur, nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in eo potest existere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici, quod iudicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus; quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

[2]) *Contr. Gent.*, ibid. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 c. « Et si animae, lubet hoc aliud s. Hieronymi adiicere, est naturale esse sine corpore, ergo contra naturam est esse in corpore. Si contra naturam est esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit. Sed non fiet resurrectio contra naturam; ergo iuxta sententiam vestram corpus, quod contra naturam est resurgens, animam non habebit »; *loc. cit.*

[3]) *Orat.* XXXI. *In dictum illud Evang. « Cum consummasset Iesus* etc. »; *Opp.* t. I, p. 503, Parisiis 1630.

[4]) *Contr. Gent.*, loc. cit. « Et iterum (subdit sanctus Doctor contra illius sententiae propugnatores, qui simul creationem probant) sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, cum tamen *Geneseos*, I, v. 31, dicatur post hominis creationem: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* »; *Ibid.*

et idcirco innexa est carni, quam ob causam lex graviora quidem peccata morte plecti, innocentem vero vivere permittit? Praestaret quippe permittere turpissimorum criminum reos diu in corporibus haerere, ut hoc pacto gravius punirentur; innocentes vero corporibus exsolvi, si poenae loco inclusae sunt in corporibus animae. Sed contra, morte quidem punitur homicida, iustus autem corpore nihil patitur. Non est igitur supplicii loco inclusa corpori anima [1]». Alterum, quemadmodum s. Gregorius Nyssenus argumentatur, in eo consistit, quod « ii, quibus vitium censetur esse vitae initium, et causa, ad expetendam virtutem, utpote quae extra naturam eorum sit, adduci non possint. Atqui omnes, qui purgatam rationibus animam habent, studio et desiderio vitae cum virtute agendae tenentur. Quo sane aperte ostenditur vitium vita non esse antiquius, neque illinc primordia habuisse naturam; sed vitae nostrae dare initium Dei sapientiam, quae res universas administrat: animam autem, cum ad generationem venerit, quemadmodum placet Creatori, tunc libere eligere quod ex sua sit sententia, ut quae facultate voluntaria, quod velit, id etiam fiat [2] ».

453. Accedit quod ratio poenae expostulat, ut qui ea afficitur, sciat ob quaenam delicta puniatur, praesertim si poena ad emendationem rei infligatur; at in adversariorum hypothesi, qui animam corpori coniunctam rerum omnium, quae in anteacta vita gesserat, oblivisci comminiscuntur, nulla a nobis horum criminum cognitio haberi posset. Ergo iniusta, imo etiam inanis huiusmodi poena foret [3]. Hinc s. Augustinus scripsit: « In alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneas non credo, non adquiesco, non consentio [4] ».

---

[1]) Lib. I *in Ioann.* c. *IX*, n. 6, p. 80, t. IV, Lutetiae 1635. Hoc argumentum haud infirmatur eo, quod pii homines corpus animae carcerem appellant; si quidem haec loquendi ratio adhibetur, quia summum Bonum in hac vita attingere nequimus, non vero quia coniunctio animae cum corpore tamquam aliquid malum existimatur. Nam, ut s. Bonaventura ad rem inquit, « videmus animam, quantumcumque bonam, nolle a corpore separari, secundum quod dicit Apostolus 2 *Cor.* 5: *Nolumus expoliari, sed supervestiri*; quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem, et inclinationem non haberet, sicut ad suum sodalem, sed sicut ad carcerem »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 2 *resol.*

[2]) *Op. cit.*, p. 115, ed. cit.

[3]) Hoc argumentum protulisse videtur s. Iustinus, ubi ait: « Noverunt igitur hanc ob causam sese in illis esse corporibus, atque aliquid a se peccatum esse? Non puto. Nihil igitur utilitatis videntur ex poena percipere; imo ne puniri quidem eas dixerim, si poenam non sentiunt »; *Dial. cum Tryphon.*, *Opp.*, p. 107 ed. Maur. Paris. 1742.

[4]) *Epist.* CLXVII, c. 9, n. 27.

454. Denique opinio haec de animarum praeexistentia huiusmodi est, ut, quemadmodum loquitur s. Bonaventura, non solum *nemo sit, qui possit talium recordari*, verum etiam *nemo possit hoc convincere ratiocinando* [1]. Re sane vera, animas corporibus praeextitisse ex natura ipsius animae inferre haud licet, neque nempe ex eo quod *corpus propter ipsam est*, neque ex eo quod anima habet *virtutem, ut sit semper*. Etenim, uti iam ab eodem sancto Doctore observatum est, « non oportet propter hoc (*quod corpus est propter animam*), quod anima praecedat secundum rem, sed solum secundum intentionem artificis; finis enim etsi praecedat in intentione, est tamen sequens in executione [2] ». Anima autem habet quidem *virtutem, ut sit semper*; « sed, subdit Aquinas, sciendum, quod virtus, et potentia rei non se extendit ad id, quod fuit; sed ad id, quod est, vel erit ... Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem, ut sit semper, potest concludi, quod semper fuerit, sed quod semper erit. Praeterea ex virtute non sequitur id, ad quod est virtus, nisi praesupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem, ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur, quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id, quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno [3] ».

455. Praeterea ex universi perfectione, quae nobiliores eius partes, nempe animas rationales, profecto exigit, illas in mundi exordio creari oportuisse falso conficitur. Etenim animae humanae non specie, sed numero tantum inter se differunt; dum illa perfectio circa rerum species, non vero circa individua versatur [4].

456. Insuper rationem illam, quam, post nonnullos veteres, Reynaud, ut, more Rationalistarum, Deum a natura excluderet, refricavit [5], successivam nempe animarum creationem intelligi haud posse, quin Deus singulis etiam pravis generationibus cogitetur adstare, nullam esse iam s. Thomas planum fecit. « Dicendum, ait, quod in actione adulteriórum, illud, quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est,

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a, II, q. 2 *resol.*

[2]) *Ibid. ad arg.*

[3]) *Contr. Gent.*, lib. cit., c. 84. Vid. *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 7.

[4]) *Contr. Gent.*, loc. cit. « Dicendum, alibi inquit, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus, accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod per hoc, quod multae animae quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adiungitur, sed ad accidentalem tantum; et hoc non est inconveniens »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 6. Cf s. Hieron., *Contr. Ruffinum*, lib. III, n. 28, t. II, p. 557, 558, ed. cit.

[5]) *Op. cit.*, 1ª ed., p. 172.

et huic Deus non cooperatur [1] ». Ceterum, argumentum illud contra ipsos adversarios retorqueri potest. Nam, et praevia animarum existentia adstructa, Deus singulis generationibus etiam adstare deberet, non quidem ut animas crearet, sed ut eas corporibus iam compactis copularet.

457. Denique aerumnis iis, quas anima in presenti vita perferre cogitur, ostenditur illud quidem, hanc vitam non ultimum finem hominis, sed viam esse, qua ad illum pervenimus [2], simulque primi parentis culpa, quam Divina Revelatio nos edocet, et cuius clarissima vestigia in omnium populorum traditione servantur [3], in memoriam reducitur; ast animam in corpus immitti, ut poenam lueret culparum, quibus antea se inquinaverat, nullo iure licet inde conii-cere. « Scimus, inquit s. Augustinus, nondum natos nihil egisse in vita propria boni, seu mali, nec secundum merita prioris alicuius vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt, in huius vitae venire miserias ; sed tamen secundum Adam carnaliter natos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere [4] ». Accedit quod multa bona ex coniunctione cum corpore animae obtingunt, atque illud maxime, quod perfectionem suae naturae exinde assequitur; nam, ut s. Thomas inquit, « non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta [5] ».

458. Porro illud praeterire haud licet, impudenter Reynaud mentiri, cum hanc, quam refellimus, de animarum praeexistentia theoriam numquam censorio stigmate ab Ecclesia confixam esse comminiscitur [6]. Etenim in Concilio Lateranensi IV definitum fuit: « Deum simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu, et corpore consti-

---

[1]) I, q. CXVIII, a. 2 ad 3. Cf Nemes., *Op. cit.*, c. II, p. 27, 28, ed. cit.

[2]) « Vita praesens, s. Anselmus inquit, via est. Nam quamdiu vivit homo, non facit, nisi ire »; *Epist.* CXXXVIII, p. 415, ed. cit.

[3]) Cf *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 94-96, Napoli 1845.

[4]) *Epist.* CCXVII, c. 5, n. 16. « Nunc autem, alibi ait, liquido teneamus . . . illam sententiam, qua nonnulli putant alibi peccasse magis, minusque animas, et pro diversorum meritis peccatorum in diversa corpora esse detrusas, Apostolicae non convenire sententiae ; cum apertissime dictum sit, nihil egisse nondum natos, seu boni, seu mali »; *De Gen. ad litt.*, lib. VI, c. 9, n. 15.

[5]) *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. V, art. 10 c. Et *ibid.* ad 12: « Prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale; quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio eius est in hoc, quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in coelo ». Cf p. 250.

[6]) *Op. cit.*, p. 175, 187, 386-387, ed. cit.

tutam [1] »; et ideo animas rationales non esse corporibus antiquiores, non enim eorum unum antiquius altero est, quae una simul fuere producta. Id ipsum patet tum ex can. VI Concilii Bracarensis II, anno 563 contra Priscillianam haeresim celebrati [2], tum ex primo Anathematismo, qui ad calcem legitur tractatus Iustiniani imperatoris [3], una cum aliis, adversus Origenis errores, a V^a Oecumenica Synodo approbatus [4].

459. Sententiam Leibnitii, qui animas ab initio simul creatas, atque organicis corpusculis inclusas fuisse confinxit, paucis expendamus necesse est. Atque in primis prorsus commentitiam illam esse ipsa generationis notio aperte enunciat. Etenim animal, quippe quod ex anima, et corpore organico constat, per coniunctionem animae cum corpore organico generari dicitur: id, quod falsum foret, si anima iam ab initio cum corpore organico coniuncta esset; siquidem iam existeret animal, et parentes nihil aliud efficerent, quam corporis molem augere. « Sequeretur, huc faciunt ista verba s. Thomae, quod generatio hominis non sit generatio simpliciter; quia subiectum eius esset ens actu [5] ».

460. Praeterea, animae praeexistentes in corpusculis organicis vel facultate sentiendi tantum praeditae sunt, et ratione destituuntur; vel illae dumtaxat ratione ornatae sunt, quas Deus praevidit humanas futuras. Atqui utrumque, quod Leibnitius sibi discrepans docuit [6], absurdum est. Ergo. Et sane, quoad primum, « nulla forma substantialis recipit magis, et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem; sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris [7] ». Quocirca si animae initio mundi ratione carent, et deinceps a Deo ratione donantur, illud absurdum asserendum foret, nempe aliam esse speciem animae in corpusculo organico praeexistentis,

---

1) Cap. *Firmiter*, *de Fide catholica*. Vid. *Conciliorum collect.*, ed. Lab., t. XIII, col. 927, Venetiis 1730.

2) « Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione peccasse, et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit »; *Ibid.*, tom. VI, col. 518, Venetiis 1729.

3) « Si quis dicit, aut sentit praeexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint, et sanctae virtutes, satietatemque coepisse Divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, atque idcirco refrixisse a Dei charitate, et inde *animas* esse nuncupatas, demissasque esse in corpora, supplicii causa, anathema sit »; *Ibid.*, col. 354.

4) « Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit »; Can. I *Adversus Origenem*, *Ibid.*, col. 223. Cf Martin, *La vie future*, Part. II, c. 3, p. 223 sqq, Paris 1855.

5) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

6) Cf *Op. cit.*, ibid. § 91, p. 527, ed. cit.

7) I, *loc. cit.*

aliam vero animae humanae, ita ut *una, et eadem forma numero sit diversarum specierum* [1]. Alterum vero analogiae legibus, quas Leibnitius tanti facit, omnino adversatur; siquidem analogiae lex requirit, ut si una tantum ex animabus praeexistentibus in corpusculis organicis intelligendi virtute instructa fuit, etiam ceterae, quae eiusdem speciei sunt, eadem vi polleant. Neque Leibnitium iuvat asserere eas animas, quae ratione carent, corporibus humanis informandis destinatas non fuisse; nam notis his animae inter se discriminandae non essent, aeque ac plantarum semina, quae numquam in plantas evadent, a ceteris seminibus, quae in plantas succrescunt, minime discernuntur [2].

461. Alia plura tacita relinquentes, illud praeterire nullo modo possumus animarum praeexistentiam in corpusculis organicis doctrinae Ecclesiae adversari; ipsa enim in Concilio Lateranensi V, sub Leone X celebrato, anathema iis omnibus inussit, qui non assererent, *esse animam rationalem pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilem, multiplicatam et multiplicandam* [3]. Si ergo pro corporum multitudine rationalis anima multiplicanda est, animae omnium hominum, qui ad mundi exitum usque nascituri sunt, non fuere initio temporis a Deo creatae. Quippe si simul iam sunt creatae, multiplicatae quidem sunt pro hominum, qui futuri sunt, numero, at non multiplicandae.

462. Frustra autem sibi blanditur Leibnitius, qui hypothesim a se excogitatam huc evadere putat, ut peccati originalis ab uno in omnes homines propagatio inde facilius explicetur [4]; siquidem, illa admissa, inenodabiles potius circa illud dogma orirentur difficultates. Etenim si animae in corpusculis organicis primi parentis existentes naturae sensitivae locum tenuisse dicantur, profecto quomodo peccatum originale, quod macula spiritualis est, in eas transfundi potuerit, numquam explicabitur. Sin autem intellectualis natura eis concedatur, sciscitari nobis licet, utrum propriam voluntati Adami peccantis ipsae adiunxerint, an non. Iam hoc postremum ex leibnitiana hypothesi assumi nequit; nam ut voluntate Adami illas peccasse adstruatur, nihil opus est, ut actu in ipso inclusae admittantur in corpusculis organicis, sed satis foret, ut in eo continerentur, prout primus

---

[1]) *Ibid.*

[2]) Ceterum ipse Leibnitius in epistola ad Psaffium data, ac post mortem eius vulgata, professus est opinionem illam non nisi ludum ingenii venditandi causa a se in Theodicea propositam fuisse. Cf Gerdil, *Introd. allo studio della Religione*, Part. I, lib. 2, c. 3, § 7, p. 319, t. IX, 1807, et quae adnotavimus vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 4, p. 220, not. 1.

[3]) *Sess.* VIII in Bulla Leonis X, *Apostolici regiminis*, apud Labb. t. XIX, col. 842, Venetiis 1732.

[4]) *Loc. cit.*, § 92, p. 528.

omnium hominum parens constitutus erat[1]. Itaque propria voluntate illas animas peccasse fingendum est; at hac ratione de peccato originali actum fore quis non videt ?

463. Neque audiendus est Wolfius, qui ex illo *Geneseos*, ubi Deus *quievisse* dicitur *die septimo ab omni opere, quod patrarat*[2], creationem omnium animarum in prima rerum creatione absolutam esse conficit[3]. Enimvero locus ille Geneseos ita intelligendus est, ut sit sententia, Deum quievisse ab universali opere, sive a totius mundi machinae opificio, ita ut novas non condat species; non autem ab iis creandis substantiis, quibus necessario est opus, ut alicuius tunc ab Eo conditae speciei propagatio perficiatur. Animae autem, « quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam; praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, idest in animabus primorum parentum[4] ». Ceterum adeo stricte, ut Wolfius putat, ab omni opere suo Deum non cessasse luculenter ostenditur tum ex perpetua conservatione rerum, quae, ut in *Theodicea* explicabitur, non nisi *continuata creatio* est; tum maxime ex sanctissima Anima Christi, quam certum est tunc solum fuisse a Deo creatam, cum Divini Verbi peracta fuit incarnatio[5].

464. Ex iis omnibus, quae hactenus ostendimus, certo colligendum

---

[1]) « Tota multitudo hominum, inquit s. Thomas, a primo parente humanam naturam accipientium quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno »; *Qq. dispp.*, *de Malo*, q. IV, a. 1 c.

[2]) Cap. II, v. 2.

[3]) *Psych. rat.*, sect. IV, c. 2, § 703, *Schol.*, p. 355, Veronae 1737. Eadem ratione locis S. Scripturae ad suam fulciendam sententiam abutitur Raynaud; Cf Martin, *Op. cit.*, p. 2, c. IV, p. 243 sqq, ed. cit.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 13. S. Augustinus etiam illum Geneseos locum interpretatur, ut dicendum sit *Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera nova*; *De Gen. ad litt.*, lib. VI, c. 12, n. 22. Idem apertius docuit *Epist.* CLXVI, c. 5, n. 12.

[5]) Ex quo etiam perspicitur sententiam, quae animas initio temporis a Deo creatas fuisse sancit, ss. Incarnationis mysterio refragari. Certum enim est adimpletum tunc fuisse istud mysterium, cum Angelo nuntianti respondit Virgo : *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*; atque, ut cum Theodoreto loquamur (*Dialog.* II, p. 67, *Opp.* t. IV, Lutetiae Parisiorum 1642), « ne punctum quidem temporis interiectum fuit inter assumptionem carnis, et unionem; et assumpta natura non fuit ante assumptionem et unionem ». Iam id falsum esset, si Anima Christi iam a mundi initio extitisse diceretur.

est animas humanas creari, cum suis corporibus iungendae sunt, et copulandae. « Anima, inquit s. Thomas, non recipit esse a Deo, nisi in corpore; quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur [1] ». Et sane, anima humana, quemadmodum ostensum est, initium sui *esse* habere nequit, antequam cum corpore coniungatur, neque in corpusculo organico praeexistere potest. Ergo tum creatur, cum suo corpori coniungitur. Id confirmatur 1° ex eo, quod « creatio animae, quamvis non sit ex materia, tamen praeexigit materiam, in qua creatur [2] »; 2° ex eo quod anima *est pars speciei humanae* [3]; et quoniam pars est in ordine ad totum, animam tum creari oportet, cum hominis procreandi tempus advenit. Atqui homo procreatur, cum anima corpori coniungitur. Ergo anima tum creatur, cum corpori coniungitur. Neque alia, ut etiam ex dictis patet, est Ecclesiae Catholicae sententia, quam definiendo declarans s. Leo M., « Catholica Fides, inquit, constanter praedicat, atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere »; atque rursus: « Catholica Fides confitetur omnem hominem in corporis, animaeque substantiam a Conditore universitatis formari, atque animari intra materna viscera [4] ».

465. Circa *tempus* autem, quo anima in corpus immittitur, nonnulli docent id fieri in ipso initio generationis, cum germen foecundatur, vel saltem statim ac foetus ad aliqua operae vitae peragenda idoneus sit. At sententiae D. Thomae priores partes deferendae nobis videntur, qui observans materiam illam, in qua anima *exigit* creari, *non posse disponi, ut efficiatur propria, nisi per actionem naturae* [5], docet animam intellectivam creari, et corpori iungi in fine generationis, nempe cum corpus ad debitum organismum corporis humani perductum fuerit. Et sane, « cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur, nisi corpori, cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis [6] ». Quapropter cum anima rationalis sit forma corporis humani, cum eo non coniungitur, nisi organismum corporis humani ipsum

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1. Monente autem eodem sancto Doctore (*ibid.*, Dist. XXXII, q. II, a. 1 ad 1), « creatio et infusio, licet simul sint, respectu animae tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium, a quo est anima tantum; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet, ad principium, a quo procedit, et ad materiam, quam perficit ».

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 3.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

[4]) *Epist.* XCIII *ad Turibium Asturicensem*, n. 9 et 10, apud Labbeum, *Op. cit.*, t. IV, col. 660, Venetiis 1728.

[5]) *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

induerit; id quod in primo generationis instanti profecto non evenit [1]. Quae s. Thomae doctrina congruere videtur sententiae illi, qua Gennadius statuit prius formari corpus, quam in illud anima rationalis infundatur [2]. Neque valida ratione eam impugnat Frèdault, adstruens successivas corruptiones et generationes, quae secundum illam sententiam admittuntur, nullum in foetu locum habere [3]. Non enim « est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur [4] ».

CAPVT OCTAVVM

De animae humanae immortalitate

466. Quamquam vix anima incorporea admitti possit, quin incorruptibilis etiam, et immortalis certissime cognoscatur; tamen dogma istud, quod post Dei existentiam alterum [5] Religionis fundamentum est, speciatim pertractare oportet, tum quia non desunt aetati nostrae philosophi, qui, ut cupiditatibus suis liberius indulgeant, nihil post mortem homini superesse obganniunt [6], tum quia in sacrosancta Lateranensi V Synodo omnibus indictum est Philosophiae professoribus, ut veritatem istam, quam Catholica Fides aperte nos docet, naturali ratione pro viribus stabilirent [7]. Quo autem hac in re recte

---

1) Cf quae diximus p. 247-248.

2) *De eccl. dogm.*, c. 18, et 19.

3) *Traitè d' Anthropologie*, lib. VI, c. 1, § 2, n. 1.

4) *Contr. Gent.*, ibid.

5) Cf p. Ventura, *La Filosofia cristiana*, vol. II, c. XIV, § 132, p. 340, Napoli 1862. Quoniam autem anima, si post corporis fatum superstes sit, praemio, aut poena pro diversa praesentis vitae ratione mulctanda est, iure meritoque Pascal asseruit tanti momenti hanc controversiam esse, ut qui de ea parum sollicitus sit, is omnem humanitatis sensum exuisse videatur; vid. *Pensèes*, part. II, art. 2, p. 77, Milano 1830.

6) Eos elegantibus numeris persequitur Eminentissimus Poeta de Polignac:

« Mirari satis hic nequeo, quis tetricus horror,
Despectusque sui, quae mortis prava libido,
Lymphatas hominum mentes incesserit, ut se
Corpore mortales cum sint, natique sepulcro,
Mortales animo esse velint, penitusque caducos:
Tantus amor nihili! tanta est vecordia! » *Anti-Lucr.*, lib. V, vv. 1042 sqq, t. I, p. 180, ed. cit.

7) « Omnibus et singulis philosophis in Universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia, aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, aut exploraverint, quale hoc est de ani-

procedamus, in primis quid veniat nomine *immortalitatis*, et quinam sint illius *characteres* exponamus necesse est.

ARTICVLVS PRIMVS

Notio immortalitatis animae humanae declaratur

467. Quid veniat nomine immortalitatis quisque ex se facile intelligit. Immortale enim illud dicitur, quod *esse*, et *vivere* perpetuo continuat. Ut autem illius immortalitatis, quae animae humanae propria est, perfecta, et expleta notio tradatur, haec adnotanda censemus.

468. Potest aliquid suum *esse* amittere vel per *possibilitatem ad non esse, quae in ipso est*, ita nempe ut in seipso quiddam, per quod corruptione obnoxium sit, habeat; vel *tantum per potentiam primi agentis*, seu Dei, quatenus *ab Ipso ex nihilo potuit produci in esse, et de esse potest reduci in non esse* [1]. Iam animae humanae immortalitas haec sibi vindicat: 1° Ipsa suo *esse* privari non potest per aliquod sibi insitum corruptionis principium, adeo ut sit *incorruptibilis*. « Communis animi conceptio dicitur illa, cuius oppositum contradictionem includit; sicut omne totum est maius sua parte, quia non esse maius sua parte est contra rationem totius . . . Naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio[2] ». Quamobrem anima humana *intrinsecus* immortalis esse dicitur. 2° Potest quidem Deus animam in nihilum redigere [3]; nam « hoc, quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent: quod est eas in nihilum

---

mae mortalitate, aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritates religionis Christianae omni conatu manifestas facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere »; *Sess. VIII*, in *Conciliorum Collect.*, ed. cit., t. XIX, col. 838, Venetiis 1732.

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. V, a. 3 c.; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13; I, q. IX, a. 2 c.

[2]) *Qq. dispp.*, ibid., a. 3 ad 7.

[3]) *Deus* inquimus, siquidem « in nulla creatura est virtus, quae possit. . . aliquid in nihilum redigere » (*Ibid.* ad 15). Etenim « immutationes creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare; ita solus Deus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant »; III, q. XIII, a. 2 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

redigere [1] ». At vero, cum anima sit incorruptibilis, si Deus eam in nihilum redigeret,« hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse, quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est [2] »; atque insuper ob illas proprietates, quas ipse Deus animae largitus est, a sua sapientia, bonitate, et iustitia profecto dissideret; id quod Aquinas hunc in modum significat: « Licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere, et non praebere, consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit [3]». Ex quo fit, ut Deus, si Eius potentia absolute spectetur, potest animam humanam in nihilum redigere, non vero si illa cum aliis attributis consideretur. Quam ob rationem anima humana etiam *extrinsecus* immortalis esse dicitur.

469. Cum haec ita se habeant, immortalitatem animae in eo consistere definimus, quod ipsa, etsi sit contingens, ac proinde in suo *esse* a Deo pendeat; tamen, facta hypothesi suae existentiae, talis est naturae, ut semper esse exigat, seu non solum nullum in sui natura habeat destructionis principium, verum etiam quibusdam naturalibus proprietatibus perpetuam eius conservationem postulantibus donata est.

470. Ex hac, quam tradidimus, immortalitatis animae notione, pronum est elicere animam humanam, etsi non sit ita immortalis, ut ex necessitate suae naturae existat, quasi ipsam non esse, ac non vivere absolute repugnet [4], tamen esse immortalem *per naturam*, non vero *per gratiam*. Etenim immortale *per gratiam* illud est, cuius natura perpetuam durationem non postulat, sed ex mera Dei benignitate perpetuo conservatur. « In illis, ait s. Thomas, quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei [5]»; e contrario in illis, quae nullum corruptionis, interitusque intrinsecum

---

[1]) I, q. CIV, a. 3 c. Cf *ibid.*, q. IX, a. 2 c.

[2]) *Qq. dispp., De Pot.*, ibid. ad 7.

[3]) *Ibid.* ad 12.

[4]) *Qq. dispp.*, ibid. ad 7.

[5]) *Qq. dispp.*, ibid. ad 9. « Hoc modo, subdit idem sanctus Doctor, homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis: . . . inerat enim animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset »; I, q. XCVII, a. 1 c. Illud etiam advertere cum eodem sancto Doctore praestat, etiamsi Deus animam « in nihilum redigeret, ab eius conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret, influxu causae cessante »; *Qq. dispp.*, ibid. ad 10.

principium habent, cuiusmodi animam humanam esse dicimus, « non praeintelligitur potentia ad non esse, quae tollatur per aliquid a Deo receptum [1] ». Quapropter anima humana *natura*, non autem *gratia*, seu solo libero Divinae voluntatis arbitrio, Divinaeque gratiae munere immortalis est. Neque illud quemquam moveat, quod in Sexta Synodo, Cpolitana III, approbatae fuerunt epistolae Sophronii, Patriarchae Hierosolymitani, in quibus tradebatur *intellectualia*, atque *invisibilia*, Angelos scilicet, et animam rationalem immortalia esse non per naturam, sed per gratiam [2]. Etenim hae, aliaeque similes loquendi rationes, quae apud PP. occurrunt, non aliud praeseferunt, quam immortalem non posse esse animam, nisi libera voluntate Dei crearetur, eamque sortiretur naturam, cui immortalitas necessario conveniret; et proinde significant amovendam esse a natura animae immortalitatem illam, quae solius Dei propria est. Siquidem sicuti Deus habet esse a se, ita quoque independenter ab alio est immortalis; anima vero sicuti proprium esse recepit a Deo, ita quoque ab Eo naturalem suam incorruptibilitatem, immortalitatemque recepit, neque illam sine dependentia ab Ipso retinere potest [3].

471. Denique, quoniam immortalitas animae in continuatione vitae consistit, ad eam constituendam haec tria pertinent, 1° nempe, ut

---

[1]) *Ibid.* ad 9.

[2]) Apud Petavium, *De Theolog. Dogm.*, t. III, *De Angelis*, lib. I, c. V, n. 4, p. 16, Venetiis 1744.

[3]) Cf Estius, *Op. cit.*, *In lib. II*, Dist. VIII, § 5, p. 89, t. I, ed. cit.; Petavius, ll. cit., n. 9, et 10, p. 17, et 18. Inde Apostolus (I *ad Tim.* c. VI, v. 16) de Deo dicit: *Qui solus habet immortalitatem*; quemadmodum Deus solus est sapiens, bonus, existens, neque tamen creaturis ipsis existentia, sapientia, bonitas tenuis, et participata negari poterit. Advertit etiam s. Augustinus nomine *immortalitatis* ibi intelligi *immutabilitatem*, quae proprie soli Deo convenit (Tract. XXIII *in Ioann. c. V*, n. 9). Quam interpretationem comprobavit s. Bernardus, ubi scribit: « Nam in tantum superexcellit Immortalitas Deitatis, ut Apostolus dicat de Deo: « Qui solus habet immortalitatem ». Quod ergo reor pro eo dictum, quod solus sit natura incommutabilis Deus, qui ait: « Ego Dominus, et non mutor ». Vera namque et integra immortalitas tam non recipit mutationem, quam nec finem, quod omnis mutatio quaedam mortis imitatio sit, omne enim quod mutatur, dum de uno ad aliud transit esse, quodammodo necesse est moriatur, quod est, ubi esse incipiat, quod non est » (*Serm.* LXXXI *super Cantic.*, t. I, p. 352, Venetiis 1696). Item, s. Thomas cum sibi obiecisset (I, q. L, a. 5 ad 1) verba s. Ioannis Damasceni (lib. II, *De Fide Orthod.*, c. 3) dicentis, Angelum esse *substantiam intellectualem gratia, et non natura immortalem*, ita respondet: « Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit lib. III *contr. Maximum*, c. 12. Perfectam autem immutabilitatem Angeli nonnisi per gratiam assequuntur ».

anima a corporis vinculis soluta existentiam perpetuo continuet; 2° ut actiones sibi consentaneas exercere perseveret, secus in statu quodam soporis versaretur, et mortem potius, quam vitam referret; 3° ut sui conscientiam, et praeteritarum affectionum memoriam retineat, secus non vitam continuaret, sed novam potius iniret, et praemii, aut poenae capax non esset. « Nisi, inquit Leibnitius, sciret homo, in altera vita poenas, aut praemia sibi tribui ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum praemium, et perinde foret, quoad rem moralem, ac si, me extincto, alius felicior, aut infelicior successisset [1] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

Philosophorum opiniones circa animae immortalitatem recensentur

472. Primus inter veteres philosophos, qui animae humanae immortalitatis dogma tradiderit, Pherecydes Syrius fuisse a Tullio [2] perhibetur, quamvis non defuerint, teste Laërtio [3], qui Thaleti Milesio id primo acceptum retulerint. At res ita est intelligenda, ut hic, vel ille primus fuerit, qui inter *Graecos* immortalitatem animae aperte tradiderit, et *ex professo* tractarit [4]. Etenim, uti Grotius advertit, traditionem de animarum immortalitate a primis usque ductam esse parentibus, eamque hinc ad populos pene omnes manasse « ex Homeri carminibus apparet, et ex philosophis non Graecorum tantum, sed et Gallorum veterum, quos Druidas vocabant, et Indorum, quos, Brachmanes, et ex iis, quae de Aegyptiis, et Thracibus, quin et Germanis Scriptores plurimi prodiderunt. Quin et de iudicio Divino post hanc vitam plurima extitisse videmus non apud Graecos tantum, sed et apud Aegyptios, et Indos, ut nos Strabo, Diogenes Laërtius, Plutarchus docent [5] ». Quocirca ab hac traditione Thaletem, vel Pherecydem dogma illud accepisse habendum est.

---

1) *Epist. ad Wagnerum*, § V, p. 467, ed. cit.

2) « Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos: antiquus sane: fuit enim meo regnante gentili » (*Qq. Tuscull.*, lib. I, c. 16, *Opp.* t. II, p. 308, Genevae 1743), i. e. *regnante Servio Tullio*; Cf Gedike, *M. Tullii Ciceronis hist. phil. antiq.*, sect. II, c. 3, p. 49, Berolini 1815.

3) « Sunt qui illum (*Thaletem*) immortales animos primum dixisse asseverent, ex quibus est Choerilus Poeta » (lib. I, segm. 24, p. 15, ed. Wetstenius). In eadem sententia fuit Nemesius (*De nat. hom.*, c. 2, p. 14, ed. cit.). Quinam fuerit ille Choerilus, incertum est; nam tres, aut quatuor eius nominis Poetae fuerunt. Vid. Menagius, *In Diog. Laert. observ. et emend.*, p. 14, ed. cit.

4) Cf Scipio Aquil., *De placitis philosoph.*, lib. I, c. 18, et quae in h. l. monuit Brukerus, p. 107, Lipsiae 1756.

5) *De Verit. Relig. Christ.*, lib. I, § 22, p. 79, Amstelaedami 1709. Anti-

473. Porro iam constat inter omnes, Pythagorae [1] Socratem [2], Platonem [3], aliosque nobiliores philosophos in asserenda animae immor-

---

quissimi quoque illi populi, quos *Cascos* appellat Ennius apud Tullium, opinabantur, eodem Tullio teste, « esse in morte sensum, neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret; idque cum multis aliis rebus, tum e Pontificio iure, et coeremoniis sepulcrorum intelligi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haesisset in eorum mentibus mortem non interitum esse, omnia tollentem atque delentem, sed quamdam quasi migrationem, commutationemque vitae, quae in claris viris et foeminis dux in caelum soleret esse, in caeteris humi et retineretur, et permaneret tamen »; *Qq. Tuscull.*, lib. I, c. 12, p. 303, ed. cit. Quod speciatim attinet ad fidem vetustiorum Iudaeorum de alterius vitae statu, cf Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, lib. I, c. 7, p. 56 sqq, Venetiis 1754; Hayer, *La spiritualitè, et l' immortalitè de l' ame*, t. III, p. 209 sqq, Paris 1757; De Berlepsech, *Anthropologiae christianae dogmata*, c. 4, § 9, p. 59 sqq, Magontiaci 1842; Martin, *La vie future*, p. I, c. I, p. 12 sqq, Paris 1855; necnon Opus nostrum, *Del razionalismo teologico* etc., art. 7, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 18 sqq, Napoli 1845. Circa illorum sententiam, qui ex temporariis promissionibus, et minis, quae in veteri Testamento leguntur, dogma immortalitatis Iudaeos prorsus latuisse deducunt, nobis placet rem totam s. Augustini doctrina (*De Gestis Pelagii*, c. 5, n. 14) absolvere. Nomen veteris Testamenti, docet ille, vel intelligitur pactum illud, quod in monte Sinai factum est; vel omnia, quae tum in Moyse, tum Hagiographis, et Prophetis continentur. Si lex primo in sensu accipiatur, non habuit nisi terrena promissa, terrenasque comminationes, ut ex Levitico, et Deuteronomio satis constat, quae ampliora bona, vel deteriora mala ex ipsa Dei intentione adumbrabant. Si autem in sensu posteriori sumatur, dicendum omnino est non typice traditam esse futurorum bonorum, malorumque notitiam, sed satis explicatam, et apertam, adeo ut a quocumque etiam rudiore intelligi facillime posset, uti liquet legenti libros Iobi, Psalmorum, Prophetarum, aliosque.

[1]) Pythagoras, ut scribit s. Augustinus, cum Pherecidem hac de re disputantem audisset, *illius disputationis novitate permotus, ex athleta in philosophum mutatus*, idipsum de animae immortalitate et ipse sensit; *Epist. ad Volusian.* CXXXVII, c. 3, n. 12.

[2]) Socratem supremo vitae die de animorum immortalitate ita locutum esse refert Tullius, « ut non ad mortem tradi, verum in coelum videretur adscendere. Ita enim censebat, itaque disseruit: duas esse vias, duplicesque cursus animorum corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent, et se totos libidinibus dedissent, quibus coecati velut domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel in republica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio Deorum; qui autem se integros, castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio, seseque ab his semper sevocassent, essentque in corporibus humanis vitam imitati Deorum, his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facile patere »; *Op. cit.*, c. 30, p. 325, 326.

[3]) « Tot rationes attulit, inquit idem Tullius, ut velle ceteris, sibi certe persuasisse videatur »; *ibid.*, c. 21, p. 314. Fertur, teste s. Augustino, Cleom-

talitate consensisse [1]. Aristotelem male meritum esse de animae immortalitate, praeter quosdam Ecclesiae Scriptores, puta s. Iustinum [2], Auctorem libri inscripti *Philosophumena* [3], qui falso Origenis nomen sibi adtribuit, s. Gregorium Nazianzenum [4], Nemesium [5], arbitrantur Atticus Platonicus [6], Plotinus [7], Porphyrius [8]; ex Thomistis Caietanus [9]; inter recentes Moshemius [10]; denique hac nostra aetate Saint-Hilaireus [11], Waddington Kastus [12], et Henr. Martin [13]. At ex adverso, ex omnium veterum Aristotelis interpretum [14], Alexandro Aphrodisiensi excepto [15], et ex fere omnium Scholasticorum sententia, quos inter Albertus M. [16], et Angelicus Doctor [17], Aristoteles ani-

---

brotum, « lecto Platonis libro (*Phaedone*), ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro, atque ex hac vita migrasse ad eam, quam credidit esse meliorem »; *De Civ. Dei*, lib. I, c. 22.

[1]) Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. IV, n. 7, p. 582, et n. 8, p. 589, *Opp.* t. I, Oxonii 1715; atque s. August., *Ep. ad Nectarium* CIV, c. I, n. 3.

[2]) *Cohort. ad Graecos*, p. 7, Lutetiae Parisiorum 1615.

[3]) Cap. XX, Inter *Oper.* Orig., t. I, p. 900, Parisiis 1733.

[4]) *Orat.* XXXIII, *Opp.* t. I, p. 535, Parisiis 1630.

[5]) *De nat. hom.*, c. 2, p. 26, ed. cit.

[6]) Apud Euseb., *Praep. evang.*, lib. XV, c. 9, t. II, p. 809, Parisiis 1628.

[7]) *Ibid.*, lib. XV, c. 10, p. 811, ed. cit.

[8]) Cf Creuzer, *Annot. ad Plat.*, vol. II, p. 676, ubi delendus est *Gregorius Nyss.* de anima; libellus enim hic falso tribuitur Nysseno, cum idem sit ac liber Nemesii *de nat. hom.* Vid. quae scripsimus p. 1, not. 4.

[9]) *De Anim.*, lib. III.

[10]) *In Cudworth. Syst. intell.*, t. I, c. I, § 45, p. 66, 67, Ienae 1733.

[11]) *Op. cit.*, Pref. p. XXVIII, et XXIX-XLII, et livr. III, c. 5, § 2, not. p. 303-305. Praeter Baumhauer (*De Aristotelica vi in Ciceronis scriptis*, p. 186-188, Trai. ad Rhenum 1841), et Boeles (*Diatribe de hominis immortalitate*, c. 2, § 8, p. 70, Groningae 1843), Trendelenburgius etiam idem sentire videtur, cum teneat Stagiritam nomine intellectus possibilis non aliud denotasse, nisi cumulum omnium facultatum sentientium, neque alium, quam hunc intellectum possibilem, in anima agnovisse; *In lib. III De Anim.*, c. 5, § 2, p. 493, 494, ed. cit.

[12]) *De la Psychologie d'Aristote*, p. II, c. 4, p. 331-334.

[13]) *La vie future*, p. I, c. 9, p. 138, Paris 1855.

[14]) Cf August. Eugubinus, *De perenni philosophia*, lib. IX, c. 10, p. 586 sqq, Basileae 1542.

[15]) *In lib. II De anim.*, ed. Orelli Turici 1824. Alexandrum secutus est Averroes; siquidem, eius iudicio, intellectus patiens, quem Aristoteles in anima admittit, non nisi illa facultas organica est, quae nomine *cogitativae* designari solet, ac proinde cum interitu corporis intereat necesse est Vid. II. citt. p. 220, not. 2.

[16]) *De anim.*, tract. II, c. 20, et tract. III, c. 13.

[17]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 78, et 79; *Quodlib.* X, art. 6; *In lib. I De anim.*, lect. II, et lib. III, lect. XVII, et alibi. Scotus autem opinatur Aristotelem nihil quidem certi hac super re determinasse, verum in eam propendisse sententiam, quae humanae animae immortalitatem tribuit; *In lib. IV Sent.*,

mam mortalem numquam posuit, et de illius immortalitate minime dubitavit. Haec altera interpretatio veritatem praesefert. Etenim iterum, atque tertio Stagirita intellectum facultatem inorganicam esse ostendit [1], et ob hanc rationem, uti alibi adnotavimus [2], *impermixtum* et *separatum* illum vocat; unde ait ipsum *non corrumpi* [3], et *a ceteris partibus*, sive *speciebus animae* distingui, *perinde atque perpetuum ab eo, quod accidit, seiungi, separarique potest* [4]. Quod si intellectum possibilem corruptioni obnoxium esse aliquando dicit, haec loquendi ratio, eo, quo a nobis explicata fuit, modo, animam intellectivam immortalem non esse haud significat [5]. Neque animam interire sibi vult Aristoteles, cum sententiam Solonis, dicentis hominem nequaquam in hac vita, sed, cum iam mortuus est, assequi posse beatitudinem, improbat eo quod nulla tunc poterit esse operatio [6]. Etenim sententia Solonis, quam Aristoteles ibi refert, eo spectat, ut nemo sit felix, nisi post mortem, cum iam felicitate, qua in praesenti vita fruitus est, privari non potest. Hanc quidem sententiam, adnotante s. Thoma [7], Stagirita non probat, quia homo ita mortuus potest quidem fuisse, non autem esse felix secundum vitae praesentis statum; siquidem felicitas sine operatione, cuius homo mortuus capax non est, possideri non potest [8].

474. Contra vero, nihil hominis post mortem superesse eorum opinio fuit, qui humanam mentem corpoream esse tenuerunt. Hinc Tullius, « si cor, inquit, aut sanguis, aut cerebrum est animus, certe, quoniam est corpus, interibit cum reliquo corpore; si anima est for-

---

Dist. XLIII, q. 2. Hanc opinionem amplexus esse videtur Brouwer, *Disputatio an, et quatenus Philosophi* etc., sect. VII, p. 92, et 93, Lugduni Batavorum 1824.

[1]) *De anim.*, lib. III, capp. 3-4.

[2]) Pag. 220, not. 2.

[3]) *Op. cit.*, lib. I, c. 4.

[4]) *Op. cit.*, lib. II, c. 2.

[5]) Cf p. 220, not. 2.

[6]) *Etich. ad Nicom.* lib. I, c. 11.

[7]) *In lib. I Ethic.*, lect. XV.

[8]) Cf Suarez, *De anim.*, lib. I, c. XI, p. 36 sqq, Lugduni 1635. Neque vero tacendum, Aristotelem suam hanc sententiam verbis proxime sequentibus fecisse illustriorem: « sed Solon intelligit, tum *demum* hominem vere ac tute beatum praedicari posse, tamquam extra omnium malorum, atque infortuniorum discrimina positum ». Nam huic sententiae opponit, certo sciri non posse, an illi, qui ex hac vita excesserint, malis iisdem, quibus viventes, subiiciantur; « honore enim aut ignominia afficiuntur mortui, atque adversas, et secundas parentum fortunas sentiunt. Etenim aeque est absurdum aut illos pro parentum fortuna mutari, aut nihil dolituros, si forte durum aliquid parentibus inciderit ». *Ibid.* Cf Ritterus, *Hist. de la Phil.*, t. III, p. 243, qui Aristotelem pro animorum immortalitate stetisse hoc ferme modo tuitus est.

lasse, dissipabitur; si ignis, extinguetur; si est Aristoxeni harmonia, dissolvetur. Quid de Dicaearcho dicam, qui nihil omnino animam dicat esse? His sententiis omnibus nihil post mortem pertinere ad quemquam potest [1] ». Atque hic in Epicuri mentionem incidimus, qui *vanum* esse contendit, « qui mortem se timere dicit, non quia praesens tristitiam allatura sit, sed quod adfutura contristet. Nam quod praesens, nihil perturbat; expectatum, nequicquam conficit. Itaque, quod malorum horrendum maxime, mors, nihil ad nos; quoniam, cum nos sumus, mors non adest; cum vero mors adest, nos iam non sumus [2] ». Iam omnibus, qui huic de animae mortalitate Epicuri doctrinae subscripserunt, famae celebritate praestitit Lucretius, qui Epicureorum argumenta collecta elegantibus carminibus expressit [3], eique adstipulatus est Plinius, cuius haec verba extant: « Deus nec potest mortales aeternitate donare, aut revocare defunctos [4] ».

475. Hos philosophos sectati sunt nonnulli haeretici, quos Damascenus vocat *Thnetopsychitas*, qui « animam humanam similem animae pecudum inducunt, eamque aiunt cum corpore perire [5] ».

476. Ex recentis aetatis philosophis eamdem crambem ab Hobbesio, Tolando, Voltairio, aliisque eiusdem furfuris [6], atque a sae-

---

[1]) *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. XI, *Opp.*, t. II, p. 302, ed. cit.

[2]) Laërt., lib. X, segm. 125. Cf Sext. Emp. *Adv. Grammaticos*, lib. I, c. 3. In hunc Epicuri locum ita scribit s. Ambrosius: « Epicurei dicunt, assertores voluptatis, quia mors nihil ad nos; quod enim dissolvitur, insensibile est; quod autem insensibile, nihil ad nos. Quo demonstrant, corpore se tantum, non mente vivere, nec animae fungi, sed carnis solius munere; qui secessione animae, corporisque dissolvi munus suae vitae omne existiment, perire merita virtutum, atque animae omnem vigorem; totos se deficere cum corporis sensu; nihil reliquiarum superesse animae, cum ipsum corpus non statim resolvatur. Prius ergo dissolvitur anima, quam corpus; cum secundum suam opinionem, vel carnem, et ossa considerare debeat, quae post mortem supersunt »; *Epistolarum* lib. III, Epist. XXV, *Opp.* t. V, p. 180, Romae 1585. Cf etiam Lactant., *Div. Instit.*, lib. III, c. 17.

[3]) *De rerum natura*, lib. III, a v. 418 ad v. 842.

[4]) *Hist. natural.*, lib. VII, c. 55.

[5]) *De haeresibus*, n. 90, p. 108, *Opp.* t. I, ed. Lequien, Parisiis 1712. « De Thnetopsychitis, subdit Adnot. (n. 2), nihil diserte auctores tradunt. Eusebius, lib. VI *Hist.* c. 38, in Arabia haereticos extitisse narrat, qui assererent animam una cum corporibus interire, resurrectionis vero tempore cum corpore denuo excitandam: quos in frequenti Synodo confutavit Origenes, et ad sanitatem reduxit. Arabicos illos vocant Augustinus, Praedestinatianus et Isidorus »; Lutherus etiam in art. 27 ex damnatis a Leone X inter portenta, ut impudenter loquitur, quae sunt in fide Romanae Ecclesiae, animae immortalitatem recenset; Vid. Suarez, *Op. cit.*, ibid., c. 10, p. 48, ed. cit.

[6]) His palmam praeripuisse videntur Lametrius, sive Auctor libri, *L'Homme machine*, Leyde 1748, et Paulus Thiry, Baro d'Holbac, sive auctor libri, *Système de nature*, Lond. 1770.

culi XVIII physiologis materialistis recoctam fuisse inter omnes constat.

477. Hac nostra aetate, praeter multos medicae artis cultores, materialismo physiologico, aut phrenologico addictos, de quibus alias locuti sumus [1], animorum immortalitatem in Germania Schellingii, et praesertim Hegelii discipuli, et in Gallia continui progressus adsertores, nova licet ratione, acerrime impugnant. Quod attinet ad Germanos, illud in primis sciendum est, Schellingium, et Hegelium, etsi de hoc philosophiae decreto nihil, quod valde mirere, data opera docuerint, tamen ex variis eorum sententiis in suspicionem negatae animorum immortalitatis haud immerito adductos fuisse [2]. Verum inter eorum discipulos, puta, inter Schellingianos, Oken, Blasche, aliique, atque inter Hegelianos praesertim Goeschel, Strauss, Feverbac, Michelet, dogmata a magistris suis accepta evolventes animos immortales esse sine ulla verborum ambage negarunt [3]. Incredibilia prorsus videntur, quae his postremis annis ab Hegelianis contra animorum immortalitatem disputata sunt, adlaborantibus praesertim, duce Ruge, *annalium germanicorum* Scriptoribus. Strauss apertis verbis professus est animorum immortalitatem, quae huc usque defensa est ratione, esse postremum hostem in scientiae speculativae campo profligandum [4]. Eorum omnium una ferme, eademque sententia, quae ex pantheismi principiis fluit, haec est: Unica est omnium, quae sunt, vita, eaque infinita, universalis, divina; homines huius vitae unicae particulam habent; post corporis corruptionem haec particula in vitam universalem transfunditur; ex quo fit, ut homines sui conscientiam, rerumque praeteritarum amittant, hoc est, *personalitate*, ut aiunt, expolientur [5]. Ipsi autem theoricam istam sibi vindicare non possunt; ea enim eadem ac illa est, quae sub nomine *palingenesiae*, seu *regenerationis* pervagatur [6], et quae maxime Stoicos, et Plotinum iam auctores habuit. Sane, Stoici, « sicuti hominum animos ex divino aetere haustos esse putarunt, ita quoque eosdem post corporis interitum igneae naturae elementis ita remixtum iri crediderunt, ut nullus post mortem sensus, nullaque vitae anteactae memoria relinqueretur [7] »; unde mortem regressum animae in Dei

---

[1]) Pag. 152 sqq.

[2]) Cf Amand-Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*, c. 25 sqq, Paris 1842, et Floss, *De animorum immortalitate*, § XXII, p. 80 sqq, Coloniae 1842.

[3]) Cf Floss, *Op. cit.*, § XXIII, p. 86 sqq, et *Postscriptum*, p. 102 sqq.

[4]) Apud Floss, *Op. cit.*, *Postscriptum*, p. 117.

[5]) Amand-Saintes, *Op. cit.*, c. 23-27.

[6]) *De pseudo-mysticismo*, qui magnam cum hac theoria affinitatem habet, in *Theodicea* disseremus.

[7]) Meinhers, *Hist. doctrinae de vero Deo*, Pars altera, sect. 8, p. 517,

naturam appellabant [1]. Plotinus autem putavit mentem humanam ita natura sua comparatam esse, ut paulatim ad *simplificationem*, ἁπλωσιν, pervenire queat, scilicet ad illum statum, in quo, destructa dualitate subiecti, atque obiecti, se unum, idemque cum *Uno*, sive *Absoluto* cognoscat [2], hominemque vita fungi, cum eius anima in anima universali, seu Deo omnino absorbetur [3].

478. Ex progressus continui propugnatoribus plerique Sansimoniani eumdem errorem tuentur, quorum omnium instar esse potest Petrus Leroux infensissimus Christianae religionis hostis. Is enim contendit hominem esse quidquam aeternum, quod modo sub hac, modo sub illa *forma* in rerum universitate apparet; huiusmodi apparitiones interire, sed hominem, qui earum subiectum est, constanter, et perpetuo permanere: quapropter homo moritur, cum formam, sub qua seipsum manifestat, amittit, sed post mortem superstes est, quia statim post mortem formam novam induit [4]. In eamdem fere sententiam concedunt Alph. Esquiros, qui propterea immortalitatem animae, et mortuorum resurrectionem, qua ab Ecclesia Catholica traduntur ratione, inanibus verbis improbare audet [5], atque omnes ii, qui, ut mox dicemus, immortalitatem animae per *metempsychosim* explicare adnituntur.

479. Praeter istos veteres, recentesque philosophos immortalitatis animarum osores, nonnullos fuisse comperimus ex Scholae theologis, et philosophis, qui illam nullis certis a ratione petitis argumentis demonstrari posse, sed sola divina revelatione patescere opinati sunt. Scotus in primis omnia argumenta, quibus animos humanos immortales esse s. Thomas probat, diligenter excussit, eaque *probabiliter suadere*, non *necessario demonstrare* censuit [6]. Scoto alios, ex

---

Lemgoviae 1780. Vid. Iust. Lipsius, *Physiolog. Stoic.*, lib. III, Dissert. XI, p. 138 sqq.

[1]) Id M. Aurelius Antoninus hisce indicat verbis: « O ! natura rerum, ex te omnia sunt, et in una te omnia, ac in te una omnia redeunt, de se ipso ad seipsum »; lib. IV, § XV, p. 92.

[2]) *Enn.* II, lib. I, § 4, *Enn.* V, lib. III, c. 3, et 4, atque alibi.

[3]) *Enn.* II, lib. IX, c. 18, *Enn.* VI, lib. V, c. 7, et alibi. Cf Jul. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, lib. II, c. 10, et 11, t. I, p. 532-534, p. 557-558, et p. 595-599.

[4]) *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris 1840. Non alia ratione de animi immortalitate alius continui progressus assertor, Lamennais (*Esquisse d'une philosophie*, Paris 1840-1846), sentire videtur. De modis diversis, quibus Sansimoniani, Krausiani, et Phalansteriani conditionem hominis post, seu potius extra hanc vitam explicaverunt, vid. Ubaghs, *Theodicea, seu Theol. nat. elementa, Appendix notarum*, not. R, p. 333, Lovanii 1841.

[5]) *De la vie future au point de vue socialiste*, Paris 1850.

[6]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, q. 11.

quibus inter recentes Bar. De Berlepsech [1] nominamus, adhaesisse constat. Inter Philosophos, Pompanatius hanc ob rem suo *de Immortalitate animae* libro magnas in Italia turbas excitavit. In eo enim adseruit controversiam de immortalitate animorum *neutrum problema* esse;siquidem nullae rationes naturales utrinque adduci queunt,quae mentem ad assensum cogant; Deum vero primum per Prophetas in Veteri Testamento, novissime per Filium suum eam dilucidasse [2]. Sane ipse, cum Alexandrum Aphrodisaeum [3] secutus, putaret ab Aristotelis placitis animae humanae mortalitatem fluere, et rationis humanae vires ex Stagiritae ingenii modulo metiretur, docuit animam, iuxta philosophiam, mortalem esse, sed tamen ex decreto Theologiae Christianae pro immortali habendam. Idem opinatus fuit Nicolaus Perrault, eo quod cognitionem animae extra humanae scientiae limites positam esse existimavit [4]. His consensere inter recentes Lockius, Clericus, Meyerus. Cousinus autem in argumento, quod versioni suae *Phaedonis* praemisit, animum corporis fato superesse certis argumentis demonstrari fassus est; sed eum suarum facultatum usu potiri, et praemiis, aut poenis affici nulla asseruit certitudine niti, sed tantum *sublimi probabilitate, quae strictae demonstrationis minime capax est* [5]. Denique praetereunda silentio non est sententia Dugald-

---

[1]) *Anthrop. Christ. Dogmata*, lib. I, c. IV, § 9, p. 59, ed. cit. Caietanus etiam dixit (*In c. III Eccl. v. 21, Comment. in S. Script.*, t. III, p. 609, Lugduni 1639) nullum philosophorum hactenus demonstrasse animae immortalitatem; sed fortasse de philosophis antiquis loquitur, nam ipse (In I p., q. LXXV, a. 2) Scotum redarguit, argumentaque a s. Thoma producta defendit.

[2]) *De Immortalitate animae*, c. XV, et ult. p. 124-128, Bononiae 1516. Cf vol. I, *Criteriol.*, c. II, art. 3, p. 612. Ob contrariam rationem Calvinus dogma libertatis in philosophia probavit, in theologia reiecit; *Instit. Christ. Relig.*, lib. I, c. 15, lib. II, c. 2 sqq, *Opp.* t. IX, p. 41, 57 sqq, Amstel. 1567.

[3]) Constat ea tempestate philosophos in duas potissimum sectas distractos fuisse: Alexandrinam, et Averroicam (cf Ficinum, *Praef. in Plotinum*, ed. cit.). Iam plerique eruditi, quos secutus est Leibnitius (*De Conform.* etc., § II, *Opp.* t. I, p. 483, ed. Erd.), Pompanatium Averroicis accensent, sed oppido falsi sunt. Nam Pompanatius Averroem acerrime ubique impugnavit, et Achillinium, averroicae philosophiae primipilum, insectari numquam desiit (cf Ritter, *Hist. recent. phil.* (germ.), t. I, p. 393). Et sane Paulus Iovius scripsit eum secutum fuisse Aphrodisaei placita (*Elogia*, c. LXXI, p. 164, Basil. 1577). Legesis Bayleum, qui fortasse primus errorem adnotavit (art. *Pompanace*, not. B); Brukerum (*Hist. crit.*, etc., t. IV, p. 162, Lipsiae 1766), qui communem sententiam a se ante defensam (t. I, p. 826) retractavit; Ritterum (*Op. cit.*, ibid.), et nuperum Renanum, *Averroès et l' Averroisme*, 2e part., c. III, § 6, p. 281 sqq, Paris 1862.

[4]) Extat eius sermo inter Opera Patru, *Oeuvres de Mons. Patru*, t. II, p. 355-365.

[5]) *Oeuvr. de Platon*, trad. par V. Cousin, t. I, p. 177-179, Paris 1822.

Stewart [1], quam imprudenter Galluppius noster [2] amplexatus est. Isti enim singulis argumentis, quae ad hoc dogma probandum afferuntur, parvum robur inesse, et tantum omnia simul accepta firmae demonstrationis vim habere docent.

ARTICVLVS TERTIVS

Animam humanam intrinsece immortalem esse demonstratur

480. Haec philosophorum placita ad examen revocaturi, primum argumenta proferemus, quibus animas humanas cum *intrinsecus*, tum *extrinsecus* immortales esse evinci solet; deinde huiusmodi argumenta ad hanc veritatem constabiliendam magni momenti esse demonstrabimus.

481. Principio, anima, ut *intrinsece* mortalis adstruatur, aliquod internum principium, quo suae naturae vi in nihilum abeat, vel corruptionem patiatur, in seipsa haberè dicenda foret. At vero, illud exploratum est, animam humanam naturae suae vi in nihilum redire non posse, tum quia, omnibus fatentibus, quidquid est, ad sui conservationem spectat [3], tum quia res quaelibet, uti paulo ante adnotavimus, in nihilum redigi nequit, nisi quatenus desistit virtus, quae illam in *esse* conservat; anima autem, aeque ac ceterae res creatae, a seipsa non habet vim, qua in existentia perseverare potest [4]. Itaque illud demonstrandum nobis est, animam humanam esse natura sua incorruptibilem; ex quo consequitur ipsam natura sua corpori post mortem superesse.

482. Iam, quemadmodum ex absurdo materialismi principio animam simul cum corpore interire, ita ipsam superstitem post mortem natura sua manere ex eius immaterialitate evidenter eruimus. Praestat consequentiam istam s. Gregorii Neocaesariensis, sive Auctoris *Disp. de Anima*, argumentatione evincere, qua corruptionem, seu mortem per dissolutionem, et separationem unius ab alio fieri adnotavit, ac proinde quamdam partium compositionem exigere, nam idem a seipso nequaquam separatur; unde animam, quippe quae natura sua in partes neque integrales, neque essentiales dividi nequit, incorruptibilem esse confecit. « Consequens, ait, mihi videtur, ut quod est simplex, etiam sit immortale. Et quo pacto illud, ausculta.

---

[1] *Élemens de la philosophie de l' esprit humain*, trad. de Peisse, p. 11, sect. I, art. 1.

[2] *Lezz.* etc., lez. LXVII, t. 2, p. 66, Napoli 1854.

[3] « Omnia, quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXI, a. 2 c.

[4] Hinc s. Thomas: « Nullum principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81, n. 2.

Nihil eorum, quae sunt, seipsum corrumpit, alioquin enim ne initio quidem constitisset. Quae autem corrumpuntur, ex contrariis corrumpuntur. Nam omne quod corrumpitur, dissolvitur; quod dissolvitur, compositum est; compositum multarum est partium; quod ex partibus constat, ex iis scilicet constat differentibus; quod vero differens est, idem non est. Quamobrem cum simplex sit anima, neque ex pluribus partibus constet, quia nec composita est, nec dissolvi potest, sequitur eam incorruptibilem, et immortalem esse [1] ».

483. Eamdem consequentiam optime probant etiam s. Maximus, et s. Gregorius Nyssenus. « Mors quidem, ait iste, dissolutionis ab indumento mortalium pellium, non attingit animam. Quemadmodum enim dissolvi posset, quod non est compositum? [2] » Ille autem: « Quod multiplex partibus, id et dividi potest. Quod autem dividuum est, etiam dissolvi, ac interire potest. Quod autem dissolvi potest, ac interire, compositum est [3] ».

484. Ex hisce PP. argumentationibus suam confecit Aquinas noster, eamque ex eo, quod anima forma subsistens est, petivit. Et sane, rei corruptio duplici ratione contingere potest, nempe vel *per se*, vel *per accidens*. Priori corruptionis generi obnoxia sunt ea, quae ex materia, et forma constituuntur, ipsa enim suum *esse* amittunt, si forma a materia separatur; alteri subiiciuntur formae illae, quae in se non subsistunt, sed quoad sui existentiam a subiecto corruptibili pendent, ita ut, illo, cui insunt, dissoluto, et ipsae desinant necesse est [4]. Iam vero anima humana eius naturae est, ut neutro modo interire possit; non quidem priori modo, quia, « ubi non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; ostensum est autem, quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma [5] »; neque altero, quia anima humana est « forma, quae habet esse non dependens ab eo, cuius est forma [6] ». Ergo.

---

[1]) *De Anima*; in *Maxima Bibliotheca Patrum veterum*, t. III, p. 320, Lugduni 1677. Eadem ratione argumentatus est Tertullianus; vid. locum, quem protulimus p. 203, not. 2.

[2]) *Catechetica Oratio*, c. VIII, p. 61, *Opp.*, t. II, Parisiis 1638. Et alibi: « Quicquid autem est compositum, dissolubile quoque sit necesse est. At dissolutio corruptio est eius, quod compositum est »; *De anim. et resurr.*, p. II, ed. Krabingerus, Lipsiae 1837.

[3]) *De Anima*, *Opp.*, t. II, p. 197, Parisiis 1675. Audiatur etiam Nemesius: « Eisdem rationibus licebit uti, ut eam immortalem esse doceremus. Si enim neque corpus est, quod natura sua dissolvi et interire probatum est; neque qualitas, neque quantitas, neque aliud quicquam e numero caducorum, obscurum non est, quin immortalis sit »; *De nat. hom.*, c. 2, p. 32, ed. cit.

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 346.

[5]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 1.

[6]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 9.

485. Huius argumenti vis ut luculenter patescat, mente reputandum est formam esse illud principium intrinsecum, per quod unumquodque habet *esse*, ita ut *esse* sit aliquid, quod formam per se consequitur. «Esse, inquit sanctus Doctor, per se convenit formae, quae est actus [1] »; hoc est, forma per se ipsam, sive, uti aiunt, *sine aliquo superaddito* est determinata ad suscipiendum *esse*, atque in hoc differt a materia, quae, cum sit pura potentia, non nisi per *talem* formam ad *tale esse* recipiendum determinatur. Iam, si res ita est, inde facile intelligitur in forma subsistente, quae a materia non pendet, cuiusmodi est anima humana, naturalis potentiae ad *non esse* aditum praecludi. Etenim in re, quae ad unum oppositorum est determinata, profecto ad recipiendum alterum naturalis potentia esse non potest, siquidem ex determinatione ad unum differentia tollitur. Atqui forma subsistens est *per se* determinata ad *esse*. Ergo nulla in ea agnoscenda est naturalis potentia ad *non esse* [2].

486. Quod argumentum amplius urgeri potest hunc in modum: Ut aliquid ex natura sua corruptibile dicatur, principium quoddam corruptionis, seu potentiam ad *non esse* in seipso habeat oportet. Atqui in forma subsistente nulla datur interior potentia ad *non esse*. Ergo forma subsistens, et ideo anima humana ex natura sua incorruptibilis est. Assumptio probatur eo quod potentia interior ad *non esse* non nisi ex materia, cuius forma subsistens expers est, et a qua nequaquam pendet, oriri potest. Re quidem vera, nulla potentia, nullusque appetitus per se primo ad *non esse* spectat; siquidem omnis potentia, et inclinatio naturae tendit per se ad bonum, in *non esse* autem, prout *non esse* intelligitur, nulla ratio boni deprehenditur [3]; quocirca in rebus creatis *secundario* solum, et *per accidens* potentia, sive inclinatio ad *non esse* obtinet, prout scilicet in iis est potentia, vel appetitus ad aliud, quod cum illa forma, quam actu habent, esse repugnat; e. g., potentia ligni in *esse* ignis primo, et per se fertur, sed quoniam *esse* ignis cum *esse* ligni nequit simul consistere, *secundario* et *per accidens* dicitur potentia ligni ad *non esse* ligni tendere. At vero, ratio, cur in rebus creatis est potentia, quae *secundario* ad *non esse* tendit, non nisi ex materia prima sumenda est; ideo enim in potentia sunt ad recipiendum *esse*, quod cum eo, quod illis convenit, stare non potest, quia materia prima est in potentia ad recipiendam formam substantialem, quae cum ea, quam habet, convenire nequit [4].

---

[1]) I, q. LXXV, a. 6 c.

[2]) Cf Gonet, *Clypeus Theol. Thomist.*, t. II, disp. II, a. 4, § I, p. 325, Coloniae Agrippinae 1671.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 369.

[4]) « Cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus formis, oportet quod secundum quod est sub una, inveniatur in potentia ad alias »; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1 *sol.*

Ergo quaevis potentia ad *non esse* ex materia derivanda est. Hinc scite s. Thomas sanxit *immaterialitatem esse rationem, quare res aliqua est incorruptibilis secundum suam naturam* [1].

487. Denique ex eodem illo principio, quod *esse per se consequitur formam*, licet hac alia ratione argumentari: *Esse per se* consequitur formam. Ergo si forma sit subsistens, nempe talis, ut ipsa sit illud, quod habet esse, nequit profecto privari *esse*; esse enim ab huiusmodi forma separari idem foret, ac formam separari a seipsa, id quod impossibile est. Atqui anima humana est forma subsistens. Ergo non potest desinere esse, nempe est incorruptibilis.

488. Argumentum, quod ad hanc formam perstrinximus, ab Aquinate nostro profertur hunc in modum: « Manifestum est, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separatur a seipsa; unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse [2] ». Fusius alibi: « Id, quod per se consequitur ad aliud, non potest removeri ab eo. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam, unumquodque enim habet esse secundum propriam formam: unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia, et forma per hoc, quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum, quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod separatur forma ab eo: unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem, quod principium, quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est . . . Unde necesse est, quod sit incorruptibilis . . . Ostensum est autem praecedentibus quaestionibus, quod principium intellectivum, quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis, quod anima humana sit incorruptibilis [3] ».

489. Qua in re religio nobis foret illa s. Augustini, atque s. Bernardi verba praeterire, ex quibus argumentum suum Aquinas mu-

---

[1] I, q. L, a. 5.

[2] I, q. LXXV, a. 6 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 2.

[3] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 c.

tuatus esse videtur. « Atque ita, inquit ille, de proximo immortalis (*animus*) probatur, si potest esse per seipsum. Quidquid enim tale est, incorruptibile sit necesse est, ac per hoc interire non possit, quia nihil se deserit [1] ». Iste autem: « Immortalis anima est; quoniam cum ipsa sibi vita sit, sicut non est quo cadat a se, sic non est quo cadat a vita [2] ».

490. Itaque animam eo quod forma subsistens est, incorruptibilem natura sua esse multiplici ratione concluditur. Quoniam vero ideo anima humana subsistens forma dicitur, quia intellectu pollet, perquam utile est nonnulla ex eodem intelligendi actu petita argumenta afferre, quibus idem s. Thomas veritatem illam mirifice comprobavit; siquidem, eodem Doctore aiente, « operatio rei demonstrat substantiam, et esse ipsius, quia unumquodque operatur, secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur eius naturam [3] ». Re quidem vera, operatio, quae intellectio appellatur, exeritur eo quod intellectus agens efficit speciem rei actu intelligibilem [4], nempe immaterialem, et ideo incorruptibilem; atque intellectus possibilis illam, prout huiusmodi est, in se recipit [5]. « Ea etiam, quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio [6] ». Iam ex utroque capite animam humanam incorruptibilem esse oportere luculenter evincitur. Nam 1° *faciens est honorabilius facto*; quocirca si intellectus agens *facit actu intelligibilia*, quae, *in quantum huiusmodi*, sunt *incorruptibilia*, *multo fortius* ipse *erit incorruptibilis*; ac proinde *et anima humana, cuius lumen est intellectus agens* [7]. 2° *Unumquodque, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius, in quo est*. Igitur intellectus possibilis, cum in se recipiat formas rerum, prout sunt incorruptibiles, incorruptibilis sit oportet; ex quo conficitur ipsam animam natura sua incorruptibilem esse, nam intellectus possibilis *est aliquid animae humanae* [8]. In idipsum recidit argumentum illud s. Augustini, quo ex incorruptibilitate veritatis, quam anima apprehendit, eius immortalitatem colligebat. « Quod si, aiebat, quaelibet disciplina ita est in anima, ut in subiecto inseparabi-

---

1) *De Imm. anim.*, c. VIII, n. 13.

2) *Super Cantica, Serm.* LXXXI, *Opp.*, t. I, p. 332, Venetiis 1596.

3) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79, n. 3. Idem insinuavit sanctus Damascenus, ubi ait: « Ex eo quod aliquid agit, naturae suae argumentum edit, ab eo quod est minime desciscens »; *De Fide orth.*, lib. III, c. 15, p. 234, ed. cit.

4) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, a. 2, et 3, p. 290 sqq.

5) *Ibid.*, art. 4, p. 300 sqq.

6) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 c.

7) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79, n. 8.

8) *Ibid.*, n. 6.

liter, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus ? [1] »

491. Adde his, quod anima per intellectum possibilem est *cognoscitiva, et receptiva omnium contrariorum*; unde *non est ei aliquid contrariorum* [2]. Atqui « non invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas [3] ». Ergo.

492. Denique ingenitum illud desiderium, quo anima appetit semper esse, eamdem patefacit veritatem. Sane, unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat; hinc animantia bruta, cum non percipiant *esse*, nisi *hic*, et *nunc*, desiderant quidem esse *nunc*, non vero *semper*, quod non apprehendunt; e contrario, cum anima humana vi suae intelligentiae apprehendat *esse absolute*, et *secundum omne tempus*, naturaliter desiderat *esse perpetuum*. Atqui impossibile est naturae desiderium esse inane. Ergo impossibile est, ut vi suae naturae anima humana ab existentia desistat [4].

493. Igitur manet natura sua superstes post mortem anima, « non enim, ut cum s. Gregorio Nysseno loquamur, quia solvitur id, quod compositum est, inde etiam necessario sequitur, una cum composito dissolvi id, quod non est compositum [5] ».

494. Ast, ut quaestioni de animae immortalitate fiat satis, ostendendum etiam est, vitam in ea a corpore seiuncta haud extingui, sive animam in exercendis operationibus, quae sibi sunt consentaneae, nempe intellectricibus, semper perdurare. Id in primis ex eis, quae adhuc demonstravimus, haud difficulter intelligere licet. Etenim « operatio cuiuslibet rei est quasi finis eius [6] ». Ergo, si anima post corporis fatum est superstes, operationibus sibi consentaneis expoliari nequit. Hinc s. Augustinus aiebat: « Neque animus esse, nisi vivat, potest [7] ».

495. Deinde nihil impedit, quominus anima a corpore separata cogitare possit; nam in anima separata remanet intelligendi facultas, quippe quae sine organis corporeis exercetur. « In anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis; huiusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore, quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata [8] ».

---

[1]) *Soliloq.*, lib. II, c. 19, n. 33. Cf *Ibid.*, c. 14, n. 25.

[2]) *Contr. Gent.*, *loc. cit.*, n. 9. « Ea vero, inquit, quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum »; I, q. LXXV, a. 6 c.

[3]) I, loc. cit. — [4]) Cf s. Thom., ll. citt.

[5]) *De an. et resurr.*, p. 35, ed. cit.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIX, a. 1 c.

[7]) *De Imm. anim.*, c. VIII, n. 15.

[8]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, loc. cit., ad 7; cf ibid. ad 8.

496. Quin immo perfectius, ac dum corpori copulata est, cogitare tunc poterit. Etenim experimento constat animam, quo magis a sensuum impulsionibus seipsam avocat, eo melius actiones intellectrices exercet. « Anima nostra, inquit s. Thomas, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto abstractorum intelligibilium fit capacior [1] ». Ergo corporis impedimentis soluta expeditius actiones illas exercebit. Praestat audire s. Athanasium hoc argumentum ita exponentem: « Id autem ex his, quae in corpore ipsa (*anima*) agit, clarius perspicitur. Namque si in corpore inclusa ac cum eo colligata, non pro corporis parvitate contrahitur, et circumscribitur, sed saepe, in lecto iacente corpore, sine motu, ac veluti mortuo, ipsa propria sua facultate viget, et quasi ab eo digressa, quamquam in ipso manens, ea quae ut supra terram existunt, cogitat et contemplatur . . . , an non, quaeso, multo magis soluta a corpore, cum placuerit Deo, qui eam colligavit, evidentiorem immortalitatis cognitionem est habitura ? si enim in corpore adhuc vincta vitam, quae corpus est, vivit, multo magis post corporis mortem vivet [2] ».

497. Demum perspicuum cuique est, ipsa conscientia testante, inditum nobis esse desiderium, quo ad veritatum plurimarum perfectam notitiam rapimur. « Intellectus, inquit noster Aquinas, quolibet finito dato, aliquid ultrà molitur apprehendere [3] ». Atqui desiderium istud inane esse non potest; nam, ut Lactantius inquit, « naturam hominis Deus veri adipiscendi cupidissimam fecit [4] »; et, aiente s. Augustino, appetitio intelligendi ea, « quae vere, summeque sunt, summus adspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem, rectioremque non habet [5] ». Atqui, si cogitandi vis una cum corpore in morte extinguitur, nulla omnino posset ratione expleri. Ergo certum est animam separatam a corpore in exercitatione facultatis intelligendi perseverare, ut illas veritates cognoscat, quarum perfectam notitiam in praesenti vita nonnisi optare valet. Neque illud urgeri potest, proprium animae esse *non intelligere sine phantasmatis*, ac proinde *sine corpore*; nam id « intelligitur quantum ad statum praesentis vitae...; alius autem modus erit intelligendi animae separatae [6] ».

499. Quod si quaeratur quinam sit modus, quo anima separata a

---

1) I, q. XII, c. 11 c. Idem observavit s. Augustinus : « Quis bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit ? » *De Imm. anim.*, c. X, n. 7. Cf Nemesius, *De nat. hom.*, c. III, p. 35, ed. cit.

2) *Oratio contra Gentes*, n. 33, p. 31, *Opp.*, tom. I, Pars prima, Parisiis 1698.

3) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 50, n. 4.

4) *Div. Inst.*, lib. III, c. 3.

5) *De quant. anim.*, c. 33, n. 75.

6) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 14.

corpore res intelligat, in promptu responsio est. Atque in primis sciendum est, quod « forma, quae est per se subsistens, habet aliquem modum, in quantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum, quod est actus talis subiecti [1] »; quocirca « quamvis eadem sit natura animae ante mortem, et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi [2] ». Ergo « animae, secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter; sicut et aliis substantiis separatis [3] ».

499. Id ipsum sequenti argumento comprobatur: Anima humana, ut saepe diximus, medium tenet locum inter substantias intellectuales, et substantias corporeas, quia « ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; in quantum vero est actus corporis, contingit res corporales ». Atqui « omne medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat ». Ergo anima « quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi [4] ». Quinam autem sit hic intelligendi modus, ab eodem sancto Doctore ita breviter explicatur: « Dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, . . . sed per species ex influentia Divini Luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur [5] ».

500. Porro, si anima separata a corpore in exercitatione facultatis intellectricis perdurat, ipsa, quae, aiente s. Bernardo, *eadem est et*

---

[1]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 3 ad 6.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIX, a. 1 ad 7.

[3]) I, q. LXXXIX, a. 1 c.

[4]) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 1 *sol.*, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81.

[5]) I, q. LXXXIX, a. 1 ad 3. Si quis plura de hac re nosse cupiat, legat omnes huius quaestionis articulos, et *Contr. Gent.*, lib. II, cc. 96-101. Interim ex dictis patet munus intellectus agentis, et possibilis, qui, ut paulo ante adnotavimus, remanent in anima separata a corpore, differre ab illo, quod in praesenti vita obeunt. Audiatur idem Aquinas: « Operatio intellectus agentis, et possibilis respicit phantasmata, secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit a corpore separata per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 15 ad 9.

inspiciens, et inspecta [1], pergit profecto habere conscientiam sui, et memoriam praeteritarum affectionum. Et sane, 1° ab immaterialitate animae, ut in *Dynamilogia* ostendimus [2], repetendum est, quod ipsa conscientiam sui habeat. « Reflectere se super se, inquit s. Bonaventura, hoc est virtutis cognitivae sublimatae a materia [3] ». Atqui, si ita res est, animae separatae a corpore potiori iure, quam coniunctae cum corpore, cognitio sui tribuenda est. Ergo.

501. 2° « Habebunt animae separatae determinatam cognitionem eorum, quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis [4] ». Et sane, anima praesenti vita affectionum suarum recordatur, quatenus pollet intellectu, in quo species rerum, quas antea intellexit, conservantur, et per quem supra se convertit, ut actu istas species consideret [5]. Atqui, cum anima a corpore separatur, remanent tum intellectus, tum species intelligibiles antea acquisitae, quia hae, ut antea diximus [6], *stabiliter* in intellectu recipiuntur; tum vis convertendi se supra seipsam. Ergo. « Cum species intelligibiles maneant in anima separata . . , sequitur quod . . . anima separata intelligere possit, quae prius intellexit [7] ». Quocirca reminiscentia, cum per organum corporeum exerceatur, non poterit quidem in anima separata remanere [8]; at remanebit, « si aequivoce sumatur pro intelligentia eorum, quae quis prius novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur [9] ».

502. Itaque in animam humanam ea omnia quadrant, quae, ut intrinsecus immortalis ipsa dici possit, requiruntur; nam a corporis vinculis soluta existentiam perpetuo continuat; actiones sibi consentaneas exercere pergit; sui conscientiam, et praeteritarum affectionum memoriam retinet. Firmo igitur stat talo animam humanam intrinsecus immortalem esse.

503. Obiectionibus, quae veritatem istam *indirecte* labefactare videntur, quatenus nempe eo tendunt, ut evincant animam eamdem cum corpore naturam habere, iam antea satis fecimus; quocirca hoc loco illas tantum diluimus, quae immortalitatem animae *directe* oppugnant.

504. Obiic. 1° Forma non habet *esse*, nisi in quo est. Atqui anima

---

1) *Sermo de conversione ad Clericos*, c. 2, *Opp.*, t. I, p. 197, ed. cit.
2) P. 324 vol. I.
3) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*
4) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 15 c.
5) Vid. vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 10, p. 363-365.
6) *Ibid.*
7) I, q. LXXXIX, a. 6 c.
8) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81.
9) *Ibid.*

humana est forma corporis. Ergo non potest esse, nisi in corpore, ac proinde perit, perempto corpore.

505. Resp. *Dist. mai.*: si sit forma, quae dependet ab eo, in quo est, *conc. mai.*; secus, *neg. mai.*; sub eadem distinctione, *neg. et conc. min. Neg. cons.* Anima est forma corporis, quia ipsum perficit, unamque substantiam completam, hominem scilicet, cum illo constituit. At simul, quemadmodum saepe diximus, est talis forma, ut a corpore neque ut sit, neque ut operetur, intrinsecus dependeat; ac proinde, corrupto corpore, ipsa non perit. «Acquiritur sibi (anima) esse in corpore, ut rei subsistenti; unde, destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione ad corpus [1] ». Exinde etiam patet, quod etsi anima et corpus in uno esse hominis conveniant, tamen, corrupto corpore, adhuc remanet anima; quia, ut etiam alibi diximus [2], illud unum *esse* « est ab anima, ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat [3] ». Hinc, ut praeclare s. Augustinus inquit, corpus, quia *deseritur ab anima, mortuum dicitur*; at « haec vita, quae deserit ea, quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus [4] ».

506. Inst. Animae, quippe quae est corporis forma, naturalis est unio cum corpore. Atqui haec naturalis coniunctio expostulat, ut anima non nisi cum corpore existere possit. Ergo anima separata a corpore in existentia perdurare non potest.

507. Resp. *Dist. min.*: si nihil obstaret ex parte corporis, *conc. min.*; secus, *neg. min. Neg. cons.* Sane, cum naturale sit animae esse cum corpore unitam, ipsa ex sui natura exigit esse cum corpore. At, quoniam corpus est corruptibile, ipsum « recedit a dispositione, per quam est aptum ad recipiendam vitam [5] »; atque ita fit, ut anima a corpore separetur. Hinc mors, per quam anima a corpore separatur, est, docente eodem Aquinate, naturalis homini ratione corporis, non vero animae: « Forma hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas; et quantum ad hoc mors est homini naturalis [6] ». Itaque propter corruptionem corporis evenit, ut ipsa perseveret esse sine corpore [7]. Porro status ille, in quo anima sine corpore existit, aeque ac modus intelli-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 16.
2) Cf p. 41, not. 6.
3) *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 11.
4) *De Imm. anim.*, c. II, n. 16.
5) *Qq. dispp.*, loc. cit. ad 20.
6) $2^a\ 2^{ae}$, q. CLXIV, a. 1 ad 1.
7) Cf p. 250

gendi *sine conversione ad phantasmata*, est *praeter naturam ipsius* [1], quia anima, ut saepe diximus, ex se exigit esse cum corpore, ac proinde magis naturale est animae esse cum corpore coniunctam, quam ab eo separatam [2]; at non est huiusmodi, ut naturae ipsius adversetur, nam anima, etiamsi separata sit a corpore, tamen naturalem inclinationem ad ipsum, atque ad intelligendum per phantasmata retinet [3].

508. Obiic. 2° Anima humana una cum corpore nascitur. Ergo simul cum illo intereat necesse est.

509. Resp. *Dist. ant.*: eodem originis modo, *neg. ant.*; diverso, *conc. ant. Neg. cons.* Quoniam animae, et corporis diversus est productionis modus, illa enim per creationem, istud autem per generationem oritur, ratio non est, cur anima, si una cum corpore producitur, corruptibilis, aeque ac corpus, dicenda sit. En quomodo id Lactantius enunciet: « Corpus, quoniam fictum ex ponderoso, et corruptibili elemento, et tangibile est, et visibile, corrumpitur, atque occidit; nec vim repellere potest, quia sub aspectum, et sub tactum venit. Anima autem, quia tenuitate sua omnem tactum fugit, nullo ictu dissolvi potest. Ergo, quamvis inter sese coniuncta, et sociata nascantur, et alterum, quod est de terrena concretione formatum,

---

[1]) « Esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam »; I, q. LXXXIV, a. 1 c. Vid. p. 171-172.

[2]) « Ceteris paribus, perfectior est status animae in corpore, quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quicquid conditio suae naturae requirit; quia perfectionem Divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quiescit; quia perfectio cordis est in moveri, et eius quies est eius destructio » (III, *Supplem.*, q. LXXV, a. 1 ad 4). Hanc ob rationem *non dubitandum*, aiente Tertulliano, *Deum carnis esse resuscitatorem, quem omnium noris restitutorem* (*De resurrectione carnis*, c. XII, p. 485, *Opp.* t. I, Parisiis 1638), ita ut resurrectio corporum, *etsi a Deo praedicata non fuisset, ultro praesumi debuisset* (*Ibid.* c. XVIII, p. 487). Praestat id verbis Cornelii a Lapide explicare: « Nisi violenter animae suam quasi naturam, et naturalem statum adimat, Deus debet ei suum corpus reddere . . . Haec naturaliter connexa sunt. Est enim in anima naturalis ad corpus propensio, ut sine corpore, nisi violenter, et praeter naturam esse non possit. Unde resurrectio, quoad substantiam, et exigentiam naturae humanae, quasi naturalis est; licet in modo, et executione sit supernaturalis. Nec enim anima separata ulla creata vi, sed sola supernaturali Dei virtute, rursum potest corpori uniri »; *Comment. in Sacr. Script.*, *In Ep. I ad Cor.*, *c. XV*, *vv. 18*, *et 19*, t. IX, Pars prima, p. 338, Melitae 1850. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 79-81; 1ª 2ae, q. IV, a. 5; *Compend. Theol.*, c. 151.

[3]) Cf p. 129.

quasi vasculum sit alterius, quod est a caelesti subtilitate deductum; cum vis aliqua utrumque discreverit, quae discretio mors vocatur, tum utrumque in naturam suam redit. Quod ex terra fuit, id in terram resolvitur; quod ex caelesti spiritu, id constat, ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est [1] ». Subdit etiam: « Praeterea idipsum, quod colligit (*Lucretius*), dissolvi animam, hoc est, simul cum corpore interire, quoniam simul nascuntur, et falsum est, et in contrarium converti potest. Non enim simul interit, sed, anima discedente, integrum per dies multos manet, et plerumque medicatum diutissime durat. Nam si, ut simul nascuntur, simul interirent, non discederet repente anima, corpusque desereret; sed uno temporis puncto utrumque pariter dissiparetur, et tam celeriter etiam corpus, adhuc spiritu in eo manente, deliquesceret ac periret, quam celeriter anima secedit: imo vero, dissoluto corpore, anima vanesceret, velut humor fracto vase diffusus [2] ».

510. Inst. 1° Anima, etsi diverso modo, ac corpus, producatur, tamen initium suae existentiae habuit. Ergo ab existentia aliquando desistat oportet.

511. Resp. *Neg. cons.* Falso enim hac obiectione pro certo sumitur, nihil durare in aeternum posse, quod in tempore existere incipit. « Id, quod aiunt, s. Augustinus inquit, omne, quod in tempore coepit esse, immortale esse non posse; quia omnia orta occidunt, et aucta senescunt, ut eo modo credi cogant, animum humanum ideo esse immortalem, quod ante omnia tempora sit creatus, non movet fidem nostram. Ut enim alia taceam, coepit esse in tempore immortalitas carnis Christi, quae tamen iam non moritur, et mors Ei ultra non dominabitur [3] ». Atque s. Irenaeus: « Si qui autem hoc in loco dicant, non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperunt, multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales; vel si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori; discant quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt, et fiunt, initium quidem accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem factoris Dei, ita ut sic initio fierent, et postea, ut semper sint, eis donat [4] ».

512. Inst. 2° Anima incipit existere, quia ex nihilo producitur. Atqui id, quod est ex nihilo, in nihilum redigi potest. Ergo.

---

[1]) *Div. Inst.*, lib. VII, c. 12, *Opp.* t. I, p. 772, Parisiis 1844.
[2]) *Ibid.* — [3]) Epist. CLXVI, c. 5, n. 14.
[4]) *Contr. haeres.*, c. 34, n. 2, *Opp.*, t. II, pars prima, p. 169, Venetiis 1734.

513. Resp. *Dist. min.*: ita ut natura sua in nihilum tendat, *neg. min.*; ita ut, nisi a Deo conservetur, in nihilum redigatur, *con. min. Neg. cons.* Re quidem vera, « tendere in nihilum non est proprie motus naturae, quia semper est in bonum [1] ». Quoniam vero creatura a seipsa non existit, neque idcirco ex vi suae naturae in existentia perseverat, in nihilum redigi potest, quatenus desistit virtus, quae illam in *esse* conservat; quae virtus, ut iam ostendimus [2], solius Dei propria est. Quare inde colligi nequit animam natura sua corruptibilem esse, « non enim dicitur aliquid esse corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae [3] »; sed tantum posse animam a Deo in nihilum redigi: « Quaecumque incipiunt esse, et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque, eadem enim est potentia ad esse, et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentis. . . Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum, nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse [4] ». At vero, etsi Deus animam absoluta potentia sua in nihilum redigere possit [5], tamen id Dei attributis adversari, ac proinde ab Eo reipsa fieri non posse in mox sequenti articulo ostendemus.

ARTICVLVS QVARTVS

Animam etiam extrinsece immortalem esse demonstratur

514. Iam palam fecimus quaestionem istam huc redire, an anima

---

[1]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. V, art. 1, ad 16. « Quid, eleganter inquit ad rem s. Augustinus, animalia omnia etiam irrationalia . . . , ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus, quibus possunt, motibus, indicant? Quid, arbusta, omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

[2]) Pag. 262, not. 3.

[3]) I, q. L, a. 3 ad 3. Et *ibid.*, q. LXXV, a. 6 ad 2: « Dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita, cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc, quod esse non influat ».

[4]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

[5]) P. 262.

humana in nihilum possit a Deo redigi. At multa argumenta, ex ipsius Dei attributis desumpta, Deum non posse animam destruere luculenter probant.

515. In primis, annihilatio animae Dei sapientiae adversatur. Quod ut intelligatur, memoria repetendum est annihilationem animae a Deo, ut auctor naturae est, fieri non posse. Etenim, ut s. Thomas argumentatur, « Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est, quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahitur [1] ». Et alibi: « Sic Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam naturalem proprietatem. . . . Rerum autem immaterialium . . . proprietas naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit; ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat [2] ». Quocirca dubitari nequit, quin animae destructio *praeter ordinem naturalem creaturis inditum* eveniret. Iam ea, quae hoc modo fiunt, « a Divina sapientia ordinantur ad gratiae manifestationem, . . . ; redigere autem aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc Divina potentia, et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat [3] ». Destructio igitur animae Dei sapientiae repugnat.

516. Aliud argumentum ex ipsa Dei sapientia simul, et bonitate conficitur. Etenim hominum animis inest vehemens perfectae beatitatis cupiditas, quae, cum necessaria sit, et constans, a Deo, auctore naturae, ipsis indita est. « Beate certe, inquit s. Augustinus, omnes vivere volumus, neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam emissa sit, consentiat [4] ». Atqui nemo diffitetur nullam hac in vita esse veram, et perfectam felicitatem, quae scilicet omnes expleat animae facultates. Ergo, si Deus animam in nihilum redigeret, ac proinde altera post praesentem vita non superesset, frustra hunc appetitum ab Ipso singulis hominibus insitum esse consequeretur, atque Eum admodum crudelem, et homini inimicum fingere deberemus; quia, hanc cupiditatem hominum animis inserens, eos maximopere excruciaret, efficeretque brutis animantibus deteriores, quae illud, quod naturali instinctu appetunt, consequi facile possunt, et reipsa consequuntur, eoque obtento, perfectissime quiescunt [5]. Iam horum alterum bonitati, alterum sapientiae

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

[2]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. cit., a. 4 c.

[3]) I, q. CIV, a. 4 c.

[4]) *De mor. Eccl.*, lib. I, c. 3, n. 4.

[5]) Unde aiebat s. Augustinus: « Si pecora essemus, carnalem vitam, et quod

Dei repugnat; nam « contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis [1] ». Ergo destructio animae cum Divina sapientia, et bonitate stare non potest.

517. Iam si altera vita animam manet, in qua vera, plenaque beatitudine est potitura, haec perpetua sit oportet; tum quia, ut inquit Auctor libri *De spiritu et anima*, « nullum bonum, praeter summum, homini sufficere potest [2] »; tum quia, observante s. Augustino, bonum, quod perfectae beatitatis cupiditatem explere potest, tale esse debet, « quod (*homo*) non amittat invitus; quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id, amplectique voluerit. Quisquis autem de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse quî potest ? [3] ».

518. Nec est quod contra huius argumenti vim obiiciatur homines desiderare vitam corporis, itemque esse divites etc., neque tamen semper vivere, neque omnes esse divites. Etenim distinguenda est cupiditas *primitiva*, et *universalis* a cupiditatibus *secundariis*, et *particularibus*. Illa, cum omnium animis insit, a Deo auctore naturae originem ducit, proindeque non potest non expleri; hae autem illi subiiciuntur [4], et quoniam ad illam contingenter referuntur, neque in omnibus inveniuntur, neque semper expleri possunt. Ita amor divitiarum subiicitur amori felicitatis, siquidem homines divitias desiderant, eo quod per illas se felices futuros sperant. Revera qui existimant divitias non quidem felicitatem, sed infelicitatem parere, eas, nedum appetunt, aversantur; quod de ipsis paganis Anaxagora, Eraclito, aliisque perhibetur [5].

---

secundum sensum eius est, amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 28.

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 2.

[2]) Cap. XIV. Id, teste Lactantio, pervidit etiam « philosophorum non obscurus Euclides, qui. . . dissentiens a ceteris, id esse summum bonum dixit, quod simile sit, et idem semper »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 12, p. 171, ed. cit.

[3]) *De mor. Eccl.*, lib. I, c. 3, n. 5.

[4]) « Omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem »; I, q. LX, a. 2 c.

[5]) Auctor Anonymus *Relig. essent.* (p. 28) ex naturali omnium hominum erga beatitudinem propensione illud falsum derivat consectarium, quod omnes rationales creaturae ad beatitudinem pertingere debeant. Satis sit ei obiicere in iis, quae ad aliquem finem ordinata sunt, distinguendam esse potentiam consequendi finem, et actualem finis consecutionem. Iam, ut docet s. Thomas (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 51), prior iis omnibus convenire prorsus debet, alioquin inutile foret, ac frustraneum naturale erga finem desiderium; altera autem omnibus necessum non est ut conveniat. Neque enim Deus constituit, ut absolute, et quacumque facta suppositione, rationales omnes creaturae fe-

519. Denique, ut cetera omittamus, illud etiam apud omnes certissimum est, rationem Divinae iustitiae exigere, ut bonis bona pro praemio, malis mala pro poena retribuantur. Ex variis argumentis, quibus s. Thomas id probat, hoc unum proferimus: « Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur. . . Cum igitur actus humani Divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam Divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei: quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum Dei ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant [1] ». Atqui neque improbitas sua poena, neque virtus suo praemio in praesenti vita afficitur; nam flagitiosos homines bonis affluere, et probos toto aetatis suae curriculo multis calamitatibus oppressos videmus. « Non enim boni, inquit Athenagoras Atheniensis, in praesenti vita virtutis praemia referunt, neque iterum mali poenas scelerum [2] ». Ergo aut nulla est in Deo iustitia, aut altera vita

licitatem obtineant; sed solum si propriis actionibus in illam sese dirigant, eaque, via insistant, quam ipsis praemonstravit. « Quaedam enim, inquit idem s. Thomas (*ibid.*, c. 1), sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, eius similitudinem gerant, et imaginem repraesentent. Unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem: quae si in sua directione regimini Divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex Divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint ». Quam doctrinam uberius alibi exponit (*Opusc.* III, c. 172) his verbis: « Considerandum est, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum finem consequi non possunt, qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem per virtutem. Nec enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod proprium est, bene operando; neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem, est operari ipsum secundum virtutem. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur ».

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 140.

[2]) *De resurr. mortuorum*, p. 62, addit. *Opp.* s. Iustini, Lutetiae Parisiorum 1615.

est, in qua aequissimo iure suum pro merito cuique a Deo retribuetur. Hac ratione s. Ioannes Chrysostomus argumentatur, inquiens: « Si Deus est, sicut revera est, Eum iustum esse nemo non fatebitur. Atqui si iustus est, et his, et illis reddet pro meritis, et hoc in confesso est. Quod si et his, et illis rependet pro meritis, hic vero nullus eorum recepit, neque ille improbitatis poenam, neque hic virtutis praemia, perspicuum est restare tempus aliquod, in quo congruens praemium feret [1] ».

520. Idem argumentum satis idoneo exemplo declarat s. Cyrillus Hierosolymitanus. « Respice, inquit, ad ipsam iustitiae rationem, atque in teipsum reflecte. Diversos habes famulos, quorum alii boni sunt, alii pravi. Bonos sane in pretio habes, et laedis malos. Quod si etiam iudex fueris, bonos laudas, et improbos punis. An vero apud te mortalem hominem aequi ratio custoditur, apud Deum vero Regem omnium, cui a nullo succeditur, non erit rependens unicuique iustitiae modus? Atqui impium sit hoc inficiari; respice enim quid dicam. Multi homicidae in lecto impuniti decessere. Ubinam ergo Dei iustitia? Plerumque homicida quinquaginta homicidiorum reus semel abscisso capite poenas luit. Ubinam ergo quadraginta novem caedium poenas daturus est? Nisi post hanc vitam fuerit iudicium, et retributio, iniustitiae Deum arguis [2] ».

521. Huic argumento maius robur accedit eo quod omnis humanus actus bonus, vel malus habet rationem *meriti*, vel *demeriti* apud Deum, *quantum est ex ipsa ratione actus*; quia *totum, quod homo est, et potest, et habet, ordinandum est ad Deum, tum ratione sui, in quantum est ultimus hominis finis, tum ratione totius communitatis, cuius Ipse est rector, et princeps*. Quapropter *cum meritum, et demeritum dicantur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam*, ex utroque capite *ad Deum pertinet retribuere pro his, quae bene, vel male fiunt in communitate* [3].

522. Quod si quis pugnet peccatum sibi ipsi poenam, et virtutem sibi ipsi praemium esse, nempe per conscientiae stimulos, quibus improbi excruciantur, peccato poenam, et per animi tranquillitatem, qua in exercenda virtute boni fruuntur, debitum ipsi virtuti praemium in praesenti vita retribui, multiplici ex capite contra eum argui potest. Etenim 1° falso cum Stoicis [4] asseritur virtutem ultimum sui ipsius finem esse. Quicumque enim Deum agnoscit, principium omnium, finemque supremum fateatur oportet, adeoque et virtutem

---

1) *De Lazaro*, Concio IV, n. 4, *Opp.* t. I, p. 737, Parisiis 1718.

2) *Catechesis* XVIII, *De carnis resurr.*, *Opp.*, p. 286, 287, Parisiis 1726.

3) 1ª 2ae, q. XXI, a. 3 c., et a. 4 c. et ad 3.

4) Cf Buddeus, *Exercitatio secunda de erroribus Stoicorum*, in *Analectis hist. phil.* § 1, p. 118 sqq, Halae Saxonum 1724.

ipsam ad Deum referri, tamquam ad ultimum finem, a qua relatione virtus quidquid habet aestimationis, et pretii accipit. Quocirca praemium est honesto viro tribuendum, sicut et poena scelesto ab ipso Deo, qui illam sequendam praecipit, istudque vitandum. 2° Sciscitari nobis licet, utrum peccatum sit adaequata poena peccati, an non. *Adaequatum* porro nemo est, qui asserat; cogeretur enim simul asserere in hoc mundo iniuste prorsus puniri impios, sed relinquendos omnes, ut voluptatibus pro suo lubitu indulgeant suis: quod quam impium, et turpe sit, nemo non videt. *Inadaequatam* ergo adversarii iudicent necesse est; ergo etiam post corporis mortem vitam animae concedant oportet, ne scilicet insignis improbitas sine debita poena maneat, quoniam eam improbi minime in hac vita subeunt. 3° Ex illa animi tranquillitate, atque ex iis conscientiae angoribus inferendum potius est alium superesse hominibus vitae statum, in quo bonis praemia, et improbis parata sint supplicia; neque enim impii in hac vita scelerum suorum stimulis exagitantur, neque iusti pace fruuntur, nisi quia utrique certo sciunt esse iudicem, qui in altera vita singulos praemio, vel poena pro merito afficiet. 4° Saepe evenit, ut cum impii iniquitatis fastigium attigerint, non amplius conscientiae stimuli eos mordeant; atque e contrario, ut iusti gravioribus anxietatibus torqueantur. Proderit ergo per pessima quaeque flagitia vitam ducere, cum virtus in iusto sine praemio maneat. 5° Probi homines quandoque, ne sua violent officia, mortem ipsam oppetere debent. Ergo nulla huic praestantissimae illorum virtuti merces rependeretur, si haec dumtaxat esset recte facti conscientia, atque nulla post praesentem vitam anima maneret. Praestat hac in re audire Lactantium. « Si virtus, inquit, per seipsam beata non est, quoniam in perferendis malis tota vis eius: si omnia, quae pro bonis concupiscuntur, negligit: si summus eius gradus ad mortem patet, quandoquidem vitam, quae optatur a caeteris, saepe respuit, mortemque, quam ceteri timent, fortiter suscipit: si necesse est, aliquid ex se magni boni pariat, quia suscepti et superati usque ad mortem labores sine praemio esse non possunt: si nullum praemium, quod ea dignum sit, in terra reperitur, quandoquidem cuncta, quae fragilia sunt, et caduca, spernit; quid aliud restat, nisi ut coeleste aliquid efficiat, quia terrena universa contemnit, et ad altiora nitatur, quia humilia despicit? Id vero nihil aliud potest esse, quam immortalitas [1] ». Itaque cum Aquinate ita tenendum est: « Culpae redditur duplex poena: una, quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et huiusmodi, secundum quod Augustinus dicit in lib. I *Conf.* c. 12, quod inordinatus animus est sibi ipsi poena; alia, quae infligitur exterius a iudice Deo, vel homine. Etiam duplex est praemium respondens

[1]) *Div. Inst.*, *Epit.*, lib. III, c. 12.

merito: unum, quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud, quod pro bono opere redditur a Deo, vel homine, ut vita aeterna, et quidquid hoc modo redditur [1] ».

523. Quae profecto firma manent, etiamsi virtutem colere ad praemium, sive felicitatem assequendam tamquam aliquid ab honestate abhorrens cum Kantianis existimari velit [2]. Etenim praemium, secundum opinionem istam, licet incitamentum esse non debeat, quo ad virtutem exercendam moveamur, istam tamen tamquam ei debitam necessario consequitur [3].

524. Rursus, commentum illud refellendum nobis est, quod nostra praesertim tempestate maxime urgent adversarii, nempe Divinae iustitiae iniquorum extinctione omnino satisfieri, et poenarum aeternitatem cum ratione pugnare [4].

525. Iam quod attinet ad primum, impiorum animae iuxta providentiae et iustitiae Divinae leges in nihilum redigendae non sunt. Re sane vera, congruum est, ut Divina providentia de unaquaque re, prout eius natura exigit, disponat. Creaturae autem rationales, cum ex se, et natura sua sint immortales, hoc exigunt, ut a Deo iugiter conserventur. Unde Deus non posset illas destruere, nisi supra rerum exigentiam, et leges naturae operaretur; quod miraculorum genus neque, ut iam cum s. Thoma adnotavimus [5], fit, neque fieri par est. Ad haec, « licet Deus de iustitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere; tamen convenientior iustitia est, ut eam in esse reservet ad poenam...; quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat. Et ideo talis debet esse poena, quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis [6] ».

526. Quod spectat ad alterum, poenae aeternitas cum ratione non

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 5 *sol.*

[2]) De huius opinionis falsitate disseruimus in nostro opere, *Del razionalismo teologico de' più celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino a' giorni nostri*, art. 3, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, p. 294 sqq, Napoli 1844.

[3]) Vid. quae diximus *ibidem*, p. 280. Cf etiam p. 287, ubi praesertim ex testimonio G. C. Hasse, qui Kantio perfamiliaris erat, ipsum ancipiti cogitatione circa animae immortalitatem fluctuasse ostendimus. Vid. *Leçons de métaphysique de Kant, publiées par M. Paelitz*, trad. par Tissot, Paris 1843.

[4]) Sententiam istam refricans Reynaud poenarum aeternitatem a recta Divinae providentiae notione abhorrere blasphemat; *Terre et Ciel*, 1^e^ ed. p. XIII, et p. 371-391.

[5]) P. 288.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. V, a. 4 ad 6.

pugnat [1], imo consentit. Non pugnat quidem. Etenim potissimum argumentum, quod contra aeternam impiorum poenam Rationalistae obiiciunt, illud idem est, quo, teste s. Augustino, veteres Origenistae ad illam negandam permovebantur, nempe, « iniustum putant, ut pro peccatis quamlibet magnis, parvo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur aeterna [2] ». At vero eos falli subdit idem sanctus Doctor; humani enim iudicii exemplo compertissimum est, illud iniustitiae culpandum non esse, quod supplicii duratio non aequetur cum duratione delicti. « Iam, inquit, damnum, ignominia, exilium, servitus, cum plerumque sic infliguntur, ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae his plectitur, porrigitur in aeternum: et tamen peccata, quae vindicantur longissimi temporis poenis, brevissimo tempore perpetrantur; nec quisquam extitit, qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est vel homicidium, vel adulterium, vel sacrilegium, vel quodlibet aliud scelus, non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine metiendum. Qui vero pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid mora, qua occiditur, quae perbrevis est, eius supplicium leges aestimant, et non quod eum in sempiternum auferant de societate viventium? Quod est autem de ista civitate mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre. Sicut enim non efficiunt leges huius civitatis, ut in eam quisque revocetur occisus; sic nec illius, ut in vitam revocetur aeternam secunda morte damnatus [3]». Eadem responsio a s. Thoma adhibetur: « Dicendum, quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino, quam in humano. Sed... in nullo iudicio requiritur, ut poena adaequatur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur; sed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a

---

[1]) Nostrum non est hic Sacrae Scripturae testimonia, quae aeternum impiorum cruciatum asserunt, in medium producere, eaque a Reynaudi cavillationibus vindicare, atque perenni Sanctorum Patrum traditione, et universae Ecclesiae constanti fide palam facere non alium illis testimoniis sensum tribuendum esse, quam qui a Catholicis tribuitur. Cf Martin, *La vie future*, part. II, c. VI, p. 270 sqq, Paris 1855, necnon ea, quae contra veteres, et recentes Origenistas de hac re disseruit Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, lib. III, capp. 2-17, p. 197-283, Venetiis 1764.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 11.

[3]) *Ibid.*

societate viventium; et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus [1] ».

527. Neque sententia poenam adstruens aeternam, qua emendatio rei non quaeritur, saevitiam Deo affingit. Etenim 1° etiam in poenis, ab humano iudice inflictis, mortis, exilii perpetui, aliarumque, non correctio delinquentis, sed punitio quaeritur, quin tamen punienti labes ulla crudelitatis inuratur. « Dicendum, apposite s. Thomas, quod poena, quae etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant . . . Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae sunt medicinales his, qui consideratione poenarum abstinent a peccatis [2] ».

528. 2° In hoc a supremo et divino differt humanae reipublicae rector, quod cum ipsius regimen ad solos homines determinetur, nec aliud bonum respiciat, nisi civium ad societatem suam pertinentium, hoc bonum in suo regimine maxime quaerere debet, et ad illud actiones suas referre, atque adeo ipsam quoque nocentium punitionem. Unde bonus, ac sapiens iudex reis poenas hoc fine praesertim infligit, ut dum cives non impune committi delicta cernunt, ab eis deterreantur, seque in officio contineant, ac leges custodiant: quo bonum exterius reipublicae regitur, et conservatur. Sed Deus, qui est rector totius universi, bonum omnium in primis respicit, et curat, adeoque nedum hominum, sed et ceterarum quarumcumque rerum, quatenus in bonum totius conspirat. Cum ergo inter caetera bona, quae in bonum universale conspirant, extet etiam punitio reorum, et conservatio iustitiae, quae est Deo accepta propter seipsam, sequitur, ut Deus etiam in statu aeternitatis, in quo nemo ex impiorum punitione proficere poterit, aut absterreri a peccando, poenas impiis infligere queat, absque eo, quod damnatorum poenas propter se velit, sed propter ordinem, bonumque iustitiae, ac proinde absque ulla penitus crudelitatis, aut saevitiae labe. En verba s. Thomae praeclare admodum de hac re disserentis: « Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo non propter se (*idest propter ipsas poenas*),

---

1) 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 3 ad 1.

2) *Op. cit.*, ibid. ad 2. Atque alibi (*Suppl.*, q. XCIX, a. 1 ad 3) eodem exemplo humanae iustitiae duplex poenarum genus distinguitur, his verbis: « Poenae, quae infliguntur his, qui a civitatis societate non penitus eiiciuntur, sunt ad emendationem eorum ordinatae. Sed illae poenae, per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum. Possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum, qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum, qui nunc sunt in Ecclesia. Non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur ».

quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis: in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionabiliter omnia divinitus dispensentur; propter quod dicitur in Libro *Sapientiae*, quod Deus *omnia* facit *in pondere, numero, et mensura*. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poena peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui Eius sapientiam demonstrat [1] ».

529. Atque huc referri potest argumentum illud, quod pro aeternitate praemiorum, et poenarum ex efficacia sanctionis legis moralis desumi solet. Cum enim Deus hominibus leges simul, et libertatem largitus sit, consentaneum fuit, ut eos aptissimis incitamentis, salva tamen eorum libertate, ad legibus obsequendum moveret. Praemia autem, et poenae temporaneae ad id obtinendum inepta sunt; siquidem ista homines facile posthaberent. Quapropter necesse fuit, ut Deus praemia, et poenas numquam desituras humanis animabus statueret [2].

530. Iam haec, quae hactenus disseruimus, non solum nihil esse probant, unde aeternitas poenarum cum ratione pugnans adstruatur, sed etiam illam cum ratione consentire satis ostendunt. Sed quo aequitas aeternae poenae manifestior appareat, quatuor illa argumenta adiicere praestat, quae Aquinas noster in rem hanc adhibet.

531. Prima ratio ex eo, quod praemium aeternum sit oportet, sumitur. Sane numquam vera forent praemia, nisi huiusmodi sint, ut naturali desiderio perfectae felicitatis satisfiat; perfecta autem felicitas non est, nisi aeterna. Exinde poenam aeternam esse debere consequitur; nam « eadem iustitiae ratione, poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est; ergo et poena, qua quis a beatitudine excluditur (et supplicio afficitur), debet esse aeterna [3] ».

532. Altera ratio haec est: « Apud Divinum iudicium voluntas pro facto computatur; quia sicut homines vident ea, quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni tem-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 144. Cf etiam *Suppl.*, loc. cit. a. 1 ad 4.

[2]) Cf Nicolas, *Études philos. sur le Christianisme*, t. II, c. 9.

[3]) *Contr. Gent.*, ibid. Hanc rationem ita etiam confirmat: « Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono, contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum. . . Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra charitatem, per quam est societas beatorum, et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri »; *Ibid.*

poralis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo secundum Divinum iudicium ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est, quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei, qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna [1] ». Atque alibi explicans, quomodo impii velint in peccato perpetuo manere, dum « peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare », subdit illud intelligendum esse « de voluntate, quae manifestatur per peccatum. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu, a quo erui non potest, nisi adiutus. Unde ex hoc ipso, quod vult peccare, consequenter vult in peccato perpetuo manere . . . Sicut si aliquis se in foveam proiiceret, unde exire non posset, nisi adiutus, posset dici, quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso, quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune [2] ».

533. Tertia ratio, quam etiam Leibnitius agnovit [3], ex duratione culpae sumitur, atque exponi potest hunc in modum: Ideo peccato poena irrogatur, quia ordo per ipsum evertitur; et sicut, manente causa, manet effectus, ita, quamdiu perturbatio ordinis durat, necesse est, ut etiam poena duret. Atqui perturbatio ordinis ex parte creaturae semper durat; ac proinde peccatum est quoddam malum aeternum. Ergo poena interminata erit.

534. Qua in argumentatione duo declaranda sunt, nempe 1° *peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem;* 2° ordinis perversio per culpam inducta ex se ac suapte natura est *irreparabilis*. Primum s. Thomas hac doctrina demonstrat: « Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id, quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine, et a principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra

---

1) *Contr. Gent.*, ibid.
2) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 3 *sol.*
3) *Theod.*, p. III, § 266, p. 583, 584, ed. cit.

aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est, quod deprimatur: quae quidem depressio poena est [1] ». Alterum ut evincat, observat duplicem esse inordinationem: aliam *per subtractionem principii ordinis*; aliam, *qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea, quae sunt post principium* [2]. Et quidem posteriorem hanc inordinationis rationem reparari posse concedit virtute principii, quod integrum permanet; priorem vero irreparabilem esse contendit, quamquam Dei virtute supra naturalem modum operante reparari posse non inficietur. Hoc declarat exemplo visivae facultatis, cuius principium si persistat incolume, reparari possunt per naturam, aut artem alii quicumque defectus, qui visionem impediunt; si autem penitus corrumpatur, nonnisi virtute Dei supra naturam operante reparari valet. Quo praeiacto principio, talem esse demonstrat perversionem, quae per lethale peccatum inducitur, ut subtrahat principium ordinis, quo voluntas humana subditur Deo. Cum enim principium huius ordinis sit ultimus finis, cui homo adhaeret per gratiam, et charitatem, quaecumque peccata avertunt a Deo, et charitatem auferunt, consequenter principium huius ordinis de medio tollunt. Quocirca nihil amplius in hominis potestate remanet, unde inordinationem hanc reparare valeat, adeoque ipsa ex se irreparabilis est [3].

535. Postrema ratio ex offensa Divinae Maiestati per peccatum illata petitur. Atque ut eius vis enitescat, duo constituamus oportet, nempe 1° per peccatum offendi Deum, Eique iniuriam presse dictam irrogari; 2° hanc iniuriam gravitatis esse quodammodo infinitae, adeoque dignam, quae poena durationc infinita puniatur. Iam offensam, et iniuriam Deo per peccatum irrogari ex eo, ut alia omitta-

---

[1]) 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 1 c.

[2]) *Ibid.*, q. LXXII, a. 5 c.

[3]) « Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem; manente autem causa, manet effectus. Unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est. Si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina. Si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae »; 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 3 c. Cf Patuzzi, *Op. cit.*, lib. III, c. 24, p. 314, 315, ed. cit.

mus, perspicuum fit, quod minus bonum Illi praefertur, ac pluris aestimatur; « quicumque enim, ut Aquinas advertit, rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit, et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis peccans mortaliter, ex hoc ipso, quantum ad affectum suum, praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam Creatorem; finis enim est, qui maxime diligitur [1]». Ex quo autem rationalis creatura aequale Deo reddere nequeat, consequens haud est, quod neque possit, supremum Dei ius, ac dominium laedendo, veram contra ipsum iniustitiam committere; siquidem non sequitur plebeium hominem non posse iniuria proprie dicta Principem afficere, quia ad aequalitatem ei satisfacere minime valet. « Non diminuitur, apposite inquit Ioannes a s. Thoma, aliqua ratio iniuriae ex eo, quod committitur a persona non habente aequalitatem ex parte subiecti ad recompensandum debitum, sed potius augetur. Ergo ex defectu huius aequalitatis negare propriissimam rationem iniuriae, et iniustitiae ex parte iuris laesi, intolerabilis sententia est. Quis enim aequis auribus audit offensam, et iniuriam unius hominis erga alium veram iniuriae rationem sortiri, ad cuius recompensationem stricte tenetur ex iustitia; offensam autem hominis erga Deum non esse iniustitiam, neque iniuriam stricte dictam, cum maius ius laedatur, et consequenter, quantum est ex parte iuris laesi, strictius obligetur homo ad recompensandum, quamvis ex conditione subiecti, cui impossibile est aequale reddere ex iustitia stricta, id non possit? [2] »

536. Quamdam autem *infinitatem* hac iniuria exhiberi evincitur *ex infinitate Divinae Maiestatis*, in quam illa irrogatur; *quanto enim maior, est in quem peccatur, tanto gravior est culpa* [3], siquidem iuxta vulgare illud proloquium, *honor est in honorante, iniuria in offenso*. Quocirca peccatum infinita poena dignum est, adeoque aeterna; creaturae enim poenae infinitas penes durationem dumtaxat convenire potest. En igitur ratio, quam s. Thomas ex praedicto capite proponit: « Habet quodlibet peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est, contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius; sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur, quam si daret rustico, et adhuc multo gravius, si Principi, vel Regi. Et sic, cum Deus sit infinite magnus, offensa contra Ipsum commissa est quodammodo infinita; unde et aliqualiter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil crea-

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXVIII, a. 2 c.

[2]) *De Incarn.*, dispp. 1, apud Patuzzi, *Op. cit.*, c. 25, p. 321.

[3]) *In lib. III Sent.*, Dist. XX, q. I, a. 2 *sol.*

tum infinitum esse potest. Unde relinquitur, quod peccato mortali debeatur poena infinita duratione [1] ».

537. His omnibus tamquam cumulus accedit, quod, nedum Haebraei, et Christiani, verum etiam non pauci inter paganos philosophos, et populos in aeternum improbos cruciari iampridem retinuerunt [2]; id quod fieri minime potuisset, nisi dogma illud maxime rationi consentaneum perspexissent.

ARTICVLVS QVINTVS

Argumentorum vis pro animae immortalitate amplius confirmatur

538. Argumentorum, quibus animam humanam natura sua immortalem esse ostendimus, duo sunt genera, *metaphysica* nempe, et *moralia*. Prioris generis dicuntur illa, quae ex ipsius animae essentia, posterioris autem, quae ex moralibus quibusdam principiis derivantur. Haec suadent tantum, ea tamen vi, eoque pondere, ut, *si non protervum, et repugnantem*, quemadmodum egregie observat Melchior Canus, vincant certe *docilem hominem, et ad disciplinae leges bene informatum*; illa vero rem demonstrant. Quapropter, ut cum eodem Theologo loquamur, *erroneum est adstruere animae immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse; periculosum vero, et temerarium affirmare, nullum adhuc inventum esse argumentum, quod animae immortalitatem vere demonstret* [3]. Qua in re nonnihil in primis dicamus oportet de sententia Scoti, docentis argumenta, quae s. Thomas pro animae immortalitate adhibet, demonstrationis vim haud assequi [4].

539. Iam Doctor subtilis duobus illis argumentis praecipue obsistit, quorum unum ab animae subsistentia sumitur, alterum ex eo, quod ipsa appetit semper esse. Quod attinet ad primum, ipse consequentiam illam, qua anima, quia operationem exercet per se, quin ab organo corporeo pendeat, per se immortalis esse infertur, impro-

---

[1]) *Opusc.* III, c. 183. Cf *In lib. IV Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 3 *sol.* Circa aeternitatem poenarum cf etiam p. Rozaven S. I. in *L' Eglise catholique justifiée*, p. 68 sqq, Lyon 1822; P. Passaglia, *De aeternitate poenarum, deque igne inferni*, Romae 1855, nec non Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XLVIII, p. 9-30, 89-105, et 160-196, Napoli 1863.

[2]) Cf Patuzzi, *Op. cit.*, lib. III, c. 1, p. 283 sqq; Martin, *Op. cit.*, p. I, c. 9, p. 137, et p. II, c. 6, p. 292, ed. cit.; Tideman, *De Deo Platonis*, p. 145, Amstelodami 1830. « Qui insanabilia peccaverunt, aiebat Plato, multis, et iniustis caedibus patrandis, hi in Tartarum coniiciuntur, ex quo numquam liberantur »; *Phaed.* 107, E. III. Cf Wittenb., *De Anim. immort.*, *Op.* 11, p. 594.

[3]) *De locis Theolog.*, lib. XII, c. 14.

[4]) Cf p. 271.

bandam esse censet; nam operationes intellectrices, etsi absque organo corporeo exerantur, tamen in corpore aliqua ratione recipiuntur, non enim anima, sed homo est, qui res intelligit[1].

540. At huius difficultatis solutio facillime his paucis explicatur. Revera 1° eo quod operationes intellectrices sine organo corporeo fiunt, infertur non quidem animam humanam esse subsistentem secundum rationem *suppositi*, sed secundum rationem *formae*: id quod optimo iure colligitur; sicuti enim anima sine corpore operari, ita etiam sine corpore existere potest[2]. 2° Operatio intellectiva homini, sive toti coniuncto tribuitur, non quia aliqua ratione in corpore recipitur, sed « in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam[3] ». Quod profecto ipse Scotus, dummodo secum consentire velit, inficiari haud potest. Docet enim in nobis esse operationem quamdam, quae omnem operationem sensibilem transcendit[4]. At hoc asserens, etiam illud fateri cogitur, intellectionem non ita ab homine elici, ut in corpore recipiatur; siquidem operatio, quae in corpore recipitur, aeque ac ea, quae per corporeum organum exercetur, cum determinata esse debeat, genus sensilium operationum transcendere non valet. 3° Iam si intelligendi operatio corporeum organum respuit, et in sola anima recipitur, etsi toti coniuncto tribuatur, animam per se operari, ac per se subsistere recte, ac merito, secundum ipsum Scotum, arguitur; ut enim ipse ait, « ex hoc quod operatio aliqua est sic immaterialis, quod recipitur in sola anima, et non in composito ex anima, et corpore, ut proximo receptivo, infertur bene: ergo anima est separabilis a corpore[5] ».

541. Quod spectat ad alterum argumentum, opinatur Scotus medium, quo animae immortalitas infertur, apposite non adhiberi. Etenim desiderium naturale, quo semper esse appetimus, aut nostrae naturae inclinationem tantummodo significat, aut quemdam actum elicitum, qui cognitionem intellectricem consequitur. Iam si primum, illud, quod controversum est, pro certo sumitur, nempe animam naturali ad *semper esse* potentia gaudere. Sin alterum, assumendum est cognitionem, qua *esse semper* apprehendimus, veritati consentaneam esse; et quoniam id evidens ex se non est, conclusio ex aliquo, quod et ipsum probatione indiget, colligitur.

---

[1]) *In lib. IV Sent.*, loc. cit.

[2]) Vid. Ioann. a s. Thoma, *Cursus philosophicus* etc., Pars III, q. IX, a. 2, p. 852, ed. cit.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. creat.*, a. 2 ad 2.

[4]) *Loc. cit.*.

[5]) *Quodlib.* IX.

542. At vero obiectio ista vim argumenti, quod Aquinas concinnavit, nequaquam infringit. Etenim in primis ex eisdem, quibus illud argumentum enunciatur, verbis planum fit appetitum, de quo sanctus Doctor loquitur, cum ille sit, qui ad res cognitione pollentes pertinet [1], non meram naturalem inclinationem ad aliquid praeseferre ; sed actum elicitum, quo *esse* naturaliter appetimus. Neque dubitandum est, quin actu elicito aliquid naturaliter appeti possit, nam naturalis « inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius; unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid [2] ». Deinde argumentationem Aquinatis ex eo, quod minus notum nobis est, proficisci omnino negamus. Re quidem vera, distinguendum est *esse* absolute acceptum ab *esse semper*. Illud quidem quamcumque durationem sine ulla determinatione significat; istud autem, dumtaxat durationem sempiternam. Iam s. Thomas eo quod *esse* absolute spectatum appetimus, infert a nobis appeti *esse semper*; et quoniam appetitionem, qua *esse* absolute spectatum appetimus, rectam esse per se notum est, argumentationis medium, quod et ipsum probatione indiget, ab eo adhiberi falso obiicitur [3].

543. Item, momenta illa rationis, quibus animam humanam extrinsecus immortalem esse ostendimus, plane, et aperte id evincunt. Etenim certa ratio nobis suadet, Deum non posse ea velle, quae cum bonitate, iustitia, providentia, aliisque suis attributis pugnant. Iam animae cum corpore interitum cum modo enumeratis attributis pugnare argumentis naturalibus ostendimus ea certitudine pollentibus, quae in huiusmodi rebus desiderari potest.

544. Neque opus est quidpiam aliud adversus sententiam Cousini [4] adiungere. Si enim animam corpori superstitem esse certis argumentis probatur, consequenter et illud certo cognoscitur, eam facultatum suarum usu potiri, ac proinde praemii, et poenae capacem esse. « Intelligere est maxima, et propria operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem ani-

---

[1]) Cf p. 278.

[2]) I, q. LX, a. 1 c. Cf opus nostrum, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, vol. I, c. 3, § 8, p. 424, et § 9, p. 465, Napoli 1858.

[3]) Cf Caietanus *In I P.*, q. LXXV, a. 6, et Capreolus, *In lib. Sent. amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae s. Thomae*, lib. IV, Dist. XLIII, q. II, p. 321 sqq, Venetiis 1589.

[4]) Vid. p 272.

mam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere [1] ». Quin idem de actionibus, quae ad voluntatem pertinent, dicendum sit, nulli dubium est.

545. Audiendi autem non sunt Stewartius, et Galluppius, qui argumenta pro animae immortalitate non nisi simul collecta vim certitudinis assequi docent [2]. Haec opinatio in logicae regulas peccare nobis videtur. Nam rationes, quae ad quampiam propositionem adstruendam adducuntur, sunt veluti praemissae, et ipsa propositio est conclusio, quae ex praemissis deducitur. Iam ex logica didicimus non posse in conclusione esse quidquam, quod praemissis non continetur. Ergo plures rationes probabiles veritatem certam parere non valent [3]. Hinc patet melius sibi constitisse Scotum, qui, cum rationes, quae pro animae immortalitate afferri solent, probabiles, non certas esse putasset, hanc veritatem ex revelantis Dei auctoritate dumtaxat certam fieri posse docuit.

546. Denique, quantum absurda, et abnormis sit sententia Pompanatii, aliorumque opinantium rationem clamare animam esse mortalem, Fidem vero docere eam esse immortalem, ex illa argumentatione conficitur, qua numquam fieri posse demonstravimus, ut decreta recte adhibitae rationis cum dogmatis Fidei adversentur [4]. Hinc Patres V^ae Lateranensis Synodi hoc sanxerunt: « Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae Fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus; omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles, et abominabiles haereticos et infideles, Catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus [5] ».

547. Inter recentes hanc rem luculenter Leibnitius declaravit. Cl. hic vir animadvertit veritatum alias esse *aeternas*, eas scilicet, quae ad logicam, metaphysicam et geometriam pertinent; alias *positivas*, nempe quae ad leges, quas naturae indere Deo placuit, referuntur: aeternas absolutam necessitatem habere, sive logicam, sive metaphysicam, sive geometricam; positivas autem necessitatem physicam, hoc est eam, quae ordini rerum a Deo statuto convenit. Iam vero liquet,

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. un., *De anim.*, a. 15 *sed contra.*

[2]) Vid. p. 272-273.

[3]) Cf quae hac de re ostendimus in vol. I, *Criteriol.*, c. I, art. 1, p. 538, 539. Iis, quae ibi protulimus, adde, quod, adnotante d'Alembert, si certitudo ex gradibus probabilitatis constaret, dicendum foret, eum, qui certus est se quincentas libellas lucraturum in eodem statu versari, ac eum, quem probabile ex dimidia parte est lucraturum mille. Vid. *Opuscules mathematiques*, t. IV, p. 83, et 284, Paris 1761-1768.

[4]) Vid. *Criteriol.* c. II, art. 3, p. 612-614.

[5]) *Collect. Conc.*, ed. cit., t. XIX, col. 838.

quamquam Deus non sine ratione rebus creatis hunc ordinem adhibuerit, posse tamen illas ab ipsius ordinis legibus exsolvere, quoties id superioris ordinis potiores rationes expostulant, proindeque posse aliquid efficere, quod physicae necessitati repugnat, quodque miraculum vocatur. At, cum veritates aeternae omnem plane exceptionem excludant, consentaneum est, nihil Deum efficere posse, quod ipsis contradicat; alioqui contradicentia simul essent vera, nihilque idcirco, quod necessitatem absolutam destruit. Hinc nihil potest Revelatione contineri, quod cum rationis necessariis, et aeternis decretis pugnet; et « omne id, quod adversus rationem profertur, nonnisi contra rationem nomen hoc mentitam, corruptam, et falsa veri specie delusam valet ». Itaque concludit Leibnitius « nec veritates, nec demonstrativae philosophorum consequentiae Revelationi possunt esse contrariae [1] ».

ARTICVLVS SEXTVS

De Metempsychosi

548. *Metempsychosis*, sive *transanimationis* nomine illa theoria venit, qua, ut Diodorus Siculus inquit, *animae* μεταβολη [2], hoc est, ab uno in aliud corpus transmigratio adstruitur, unde etiam *transcorporatio* nominatur; et quia in priori corpore vivere desinit anima, et in alio, quod de novo sumit, vitam auspicatur, *palingenesia*, hoc est, *reviviscentia*, vel *regeneratio* appellari quoque solet. Ea autem, quemadmodum innuimus [3], cum theoria de animarum praeexistentia colligatur, hinc s. Thomas ait: « Omnes, qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum, ut sic exuta a corpore, uno alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum [4] ».

549. Iam Metempsychosis apud Aegyptios, aliosque Orientis populos doctrina vulgaris fuit [5], ab eisque ad philosophos graecos Pytha-

---

[1]) *Discours de la conform.* etc., § 2, 3, 4, p. 480, ed. cit.

[2]) *Biblioth. histor.*, lib. I, p. 110, ed. Wessel. Verbum, quo saepe utitur, est μεθιστημι, quod significat *transfero*, *traduco*. Vid. prae aliis p. 96 loc. cit.

[3]) Pag. 249.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 c. Ab hoc errore tamen Origenem vindicat Huetius, *Origenian.* lib. II, q. VI, § 19, p. 102 sqq, inter Origenis *Commentaria in Sacras Scripturas*, Rothomagi 1668. Vid. Guerike, *De Scholae Alexandrinae catechetica*, c. III, p. 281, Halis Sax. 1825.

[5]) Vid. Wallon, *Qualis fuerit ante Christum de animae immortalitate doctrina*, Paris 1837, necnon *Dictionnaire des sciences philosophiq.*, art. *Indiens*, *Egyptiens*, *Chaldéens*, et *Perses*. An Pharisaei animarum transmigrationem tenuerint, vid. Guilielm. Irhovius, *De Palingenesia veterum*, lib. II, c. XI, p. 364-401, Amstelodami 1733.

goram, Empedoclem, Platonem fluxit. De Platonicis haec s. Augustinus enarrat: « Quaesitum est ab eis, quid postea cum fuerit homo mortuus, quid erit. Et hic contriverunt ingenia sua; et laboraverunt, quantum potuerunt, reddere hominibus rationem, vel sibi, vel aliis; et dixerunt, animas hominum male viventium immundas pessimis moribus, cum exierint de corporibus, rursus continuo revolvi ad alia corpora, et poenas hic luere, quas videmus: eas vero animas, quae bene vixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis, vel quibuscumque coelestibus abditisque secretis, oblivisci omnium praeteritorum malorum, et rursus delectari redire ad corpora, et venire iterum ad ista patienda [1] ». Transmigrationem hanc animarum in corpora etiam brutorum fieri Plato, aeque ac Pythagoras [2], sensit, « eos quidem, ut narrat Theodoretus, qui amari, et fraudulenti fuerint in serpentes, rapaces vero in lupos, audaces autem in leones, in vulpes fraudulentos [3] ». Empedocles autem, ultra, quam Pythagoras, progressus animarum humanarum transitum non tantum in corpora humana, et bruta, sed et in stirpes asseruisse dicitur [4].

550. Post veteres illos haec sententia paucos habuit sectatores, ita ut pene emoreretur [5]. Verum hac nostra aetate a Petro Leroux, ceterisque continui progressus assertoribus, qui, ut iam diximus [6], singulis hominibus non finiendam in formas infinite varias transitionum seriem praescribunt, ad vitam revocata est [7]. Eis nu-

---

[1]) *Serm.* CCXL, c. IV, n. 4. Vid. Laërt., lib. III, segm. 67.

[2]) Inde a Pythagoreis fertur prohibita animalium caedes, carnisque usus, ne forte corpora, quae incolebant animae parentum, aut fratrum, aut eorum, qui aliquo foedere nobis fuerant iuncti, manducarentur. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 1, p. 315. Hinc Ovidius Pythagoram ita loquentem inducit: « Ergo ne pietas sit victa cupidine ventris; Parcite (vaticinor) cognatas caede nefanda Exturbare animas, nec sanguine sanguis alatur »; *Metam.*, lib. XV, Fab. III. In eo tamen Platonem a Pythagora discedere testatur Paganinus Gaudentius, quod iste, secus ac ille, « negabat, aut nesciebat se conferre in coelum animas, aut ad orcum detrudi »; *De transm. Pyth. exercitatio altera*, c. I, Pisis 1641.

[3]) *Haereticarum fabularam* lib. V, c. 9, *Opp.* t. IV, p. 273, Lutetiae Parisiorum 1642. Et *ibid.*, c. 20, p. 297, « Hanc fabulam, ait, nescio quo pacto secutus est Plato ». Cf sanctus Damascenus, *De haeresibus*, n. 6, p. 78, *Opp.* ed. cit.

[4]) Laërt., lib. VIII, segm. 77.

[5]) A Manichaeis (vid. s. Augustinus, *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XI, n. 17), et a Carpocrate (vid. Theodoret., *ibid.*, c. 20, p. 297) metempsychosis commentum assertum fuit.

[6]) Pag. 271.

[7]) Inter eos Michelet in libro *Le peuple* eo impudentiae devenit, ut ob hanc animarum transmigrationem inter bruta, et homines quamdam cognationem

perrime adstipulati sunt Remy [1], Reynaud [2], et Andr. Pezzani [3].

551. Longa oratione nobis opus non est, ut hoc erroris portentum confodiamus; siquidem adeo absurdum est, ut, quemadmodum scribit s. Augustinus, « de hoc ludibrio quorumdam philosophorum etiam eorum posteri erubuerint, nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse dixerint [4] ».

552. Atque in primis fieri nequit, ut unius hominis anima de suo in aliud corpus commigret. Etenim 1° animarum numerica differentia ex ordine ad diversa corpora, quorum sunt formae, inspicienda est [5]; quapropter, si corpora sunt numero diversa, necesse est, ut animae sint numero diversae. Atqui, si animae sunt numero diversae, prout sunt diversa corpora, fieri nequit, ut una, eademque anima, quae aliquod corpus informat, in aliud corpus commigret. Ergo [6].

553. 2° Si una anima diversa corpora generata informaret, idem numero homo per novam generationem iterum existeret, sive, secundum Platonem, homo non nisi anima corpore induta esse dicatur, sive anima tamquam substantialis forma corporis agnoscatur; sicut enim *esse*, ita et unitas formam rei consequitur; et ideo illa, quorum forma est numero una, sunt idem numero. Atqui fieri nequit, ut per novam generationem idem numero iterum existat homo; nam « cum generatio, et corruptio sit motus in substantiam, in his, quae generantur, et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his, quae secundum locum moventur [7] ». Unde, aiente s. Bonaventura, « generari dicit innovationem [8] ». Ergo absurdum est animam, quae hoc corpus informat, in aliud corpus commigrare [9].

---

agnoverit, et bruta *fratres* saepe appellaverit. In haec scilicet portenta abit philosophia, cum revelatae Religionis aut ignara, aut inimica est!

[1]) *De la vie et de la mort*, p. 418 sqq, Paris 1847.

[2]) *Terre et Ciel*, Paris 1854.

[3]) *La pluralitè des existences de l' ame*, lib. IV, c. I, p. 386 sqq, Paris 1865.

[4]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 9. Cf Nemesius, *De nat. hom.*, c. 2, p. 30, ed. cit. Hinc nonnulli eruditi (de his vid. Hirovius, *Op. cit.*, passim) Pythagoreos per allegoriam locutos fuisse arbitrantur, adeo ut hoc emblemate uterentur, ut quibus ob virtutes, et vitia similes evadant homines, significarent.

[5]) Cf p. 221. « Ex corpore recipit (*anima*) esse individuatum; quod quia non dependet a corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore »; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

[7]) *Ibid.*

[8]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, p. I, a. 1, q. 6 *resol.*

[9]) Fallitur itaque Lockius, cum *nullam absurditatem esse* asserit *in rerum natura fundatam in eo, quod spiritus humanus potest in diversis temporibus esse unitus diversis corporibus*; *Op. cit.*, c. 27, § 15. Cf Ploucquet, *Commentationes Philosophicae selectiores*, Disp. VI, p. 91, et 92, Traiecti ad Rhenum 1781.

554. 3° Anima cum corpore coniungitur tamquam forma cum materia. Atqui « formas oportet esse propriis materiis proportionatas; cum se habeant ad invicem sicut potentia, et actus; proprius autem actus propriae materiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur [1] ». Eadem illatio derivat ex eorum sententia, qui animam non velut formam corporis, sed tantum velut illud moventem agnoscunt; nam, cum virtus motoris oporteat esse *suo mobili proportionata, non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile*, oportet secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum [2].

555. Quod vero de animarum in corpora bruta, vel cuiuscumque alterius speciei transmigratione veteres, *genus humanum*, ut s. Gregorius Nyssenus inquit, *iniuria afficientes* [3], commenti sunt, putidam fabellam sapit, quam mirum sane est hac nostra aetate in scenam iterum prodiisse. Atque in primis, belluae specie ab hominibus discriminantur; cum autem rerum species immotae sint, fieri profecto nequit, ut animae humanae in animas belluinas transmutentur. Apposite idem Nyssenus: « Qui ad diversas naturas animas transmigrare faciunt, naturae proprietates mihi confundere videntur, omniaque inter se permiscere atque conturbare, id; quod rationis est particeps, et quod expers rationis, quod sensu est praeditum, et quod caret sensu; siquidem haec invicem aliud in alio sint, nec ulla quadam naturae serie alterum ab altero immutabiliter seiuncta fuerint: nam dicere eamdem animam nunc quidem et ratione praeditam et intelligentem per talem corporis amictum fieri, rursus autem cum serpentibus in speluncis delitescere, aut cum avibus congregari . . . , nihil est aliud, quam idem putare omnia, et unam in rebus naturam, in confusa quadam et indiscreta communitate cum se ipsa permixtam, nulla proprietate alterum ab altero secernente [4] ».

556. Praeterea, si animae humanae ad corpora brutorum informanda transirent, operationes horum proprias exercerent, ac proinde finis, ob quem anima ad huiusmodi corpora deprimi dicitur, ut nempe scelerum poenam luat, et beatitudinem assequi possit, inanis foret; nam si animae sint formae brutorum, poenarum capaces non sunt, neque mereri possunt, ut ad vitam meliorem revertantur. Hinc aiebat Nemesius: « Quod si est, supervacanee anima, rationis compos, iumentis, et feris iniecta sit, cum numquam in iis suum munus possit edere [5] ».

---

1) *Contr. Gent.*, loc. cit.
2) *Ibid.*
3) *De Anim. et Resurr.*, p. 103, ed. cit.
4) *Ibid.*, p. 105.
5) *Op. cit.*, c. II, p. 30, ed. cit.

557. Neque illud praetermittere lubet, quod sententia illa ipsi metempsychosi adversatur; non enim eadem anima, quae antea corpus humanum informabat, sed anima diversae naturae corpus belluinum informaret. « Si demutationem capit, ita arguebat Tertullianus, amittens quod fuerit, non erit quae fuit; et si quae fuit non erit, soluta est metemsomatosis, non adscribenda scilicet ei animae, quae si demutatur, non erit. Illius enim metemsomatosis dicitur, quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur [1] ».

558. Denique opinionem illam, qua animae iustorum, *ad coelum evolantes, diu esse in requie*, et postea *rursus delectari corporibus, et de summis coeli post tantam iustitiam ad ista mala facere ruinam* [2], perhibentur, pluribus irridet s. Augustinus, e quibus hoc unum proferimus: « Rogo te, sciunt se istae animae in coelo, passuras esse rursus huius vitae miserias, an nesciunt? Elige quod volueris. Si sciunt se passuras esse tantas miserias, quomodo sunt beatae, miserias suas futuras cogitantes? quomodo sunt beatae, ubi sunt sine securitate? Sed video, quid eligas; dicturus es: nesciunt. Laudas ergo ibi ignorantiam, quam me nunc habere non sinis, docendo me in terra, quod me nesciturum dicis in coelo. Nesciunt, inquis. Si nesciunt, et non se putant esse passuras, errando sunt beatae. Quod enim passurae erant, putant se non passuras: quod falsum putare, quid est aliud,

---

[1]) *De Anim.*, c. 15. Varia argumenta, quibus Tertullianus poeticum hoc mendacium aggressus fuit, collegit A. De Margerie, *De Q. S. F. Tertulliano*, *Opusc. phil.*, c. 4, p. 85 sqq, Aureliae 1855. Neque argumentum aliquod pro metempsychosi ex historia Nabuchodonosori (Dan., c. IV) urgeri potest. Nam rex ille vere mansit homo, atque conversus est in bestiam, 1° quia, ut ait s. Thomas (*De Regim. Principum*, lib. II, c. 16), secundum vitiosam suam imaginationem in bestiam conversus sibi videbatur; 2° quia cordis, et corporis eius temperamentum ita efferatum est, ut esset simile ferae bestiae, quantum fieri potuit, citra humanitatis, sive naturae humanae amissionem; 3° quia rationis usu privatus et mente captus, tantum utebatur phantasia, eaque ferina. Vid. A Lapide in *h. l.*, t. VI, p. 1400-1402, ed. cit. Illud etiam advertendum, metempsychosim, etsi, ut sanctus Nyssenus ait, *ex parte quadam resurrectionis dogma attingat*, nam « quod dicunt (*eius propugnatores*) animam rursus aliquibus infundi corporibus post suam ab his separationem, non admodum discrepat ab eo, quod a nobis speratur, fore, ut reviviscamus »; tamen Fidei contradicere, siquidem « nos dicimus idem rursus cum eadem anima coniungi corpus, ex iisdem elementis concinnatum; illi autem in alia quaedam corpora, tam ratione praedita, quam rationis expertia, et non sentientia, animam transire existimant »; *Op. cit.*, p. 103. Hinc s. Thomas statuit dogma metempsychosis esse « secundum Fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat, quod deponit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 44, n. 6.

[2]) Cf p. 303.

quam errare ? Erunt ergo errore felices, erunt beatae; non aeternitate, sed falsitate [1] ».

ARTICVLVS SEPTIMVS

Hodiernorum Pantheistarum palingenesia refellitur

559. Hodierni germani Pantheistae, ut diximus, immortalitatem animae per palingenesiam, quam Plotinus magna ex parte a Stoicis accepit, explicant, animamque ex eo immortalem esse docent, quod, post corruptionem corporis, in Divina substantia, sive, ut aiunt, *Absoluto*, absorbetur [2]. Iam, omissis pantheismi, cuius haec *palingenesia* propago est [3], vitiis, illud unum demostrandum suscipimus, tantum abesse, ut palingenesia ullam animae humanae perfectionem, quemadmodum eius fautores contendunt, arguat, ut maximam illius imperfectionem complectatur.

560. Et sane, nulla perfectio intelligi potest sine notione alicuius subiecti, et sine notione alicuius termini; quia necesse est esse aliquid, quod perficitur, quodque subiectum perfectionis est, et aliquid, quod perficit subiectum, quodque est terminus, ad cuius assecutionem subiectum spectat. Hinc manifestum fit 1° subiectum, quod perficitur, aliud esse oportere, ac obiectum, quod subiectum perficit; 2° subiectum, quod iam perfectum est, unum, idemque esse oportere cum subiecto, quod ad terminum, tamquam perfectionis suae causam, spectat. Iamvero, palingenesia, per quam spiritum humanum ad perfectionis suae culmen pervenire Plotiniani commenti sunt, utrumque excludit. Etenim, si spiritus per palingenesiam ex eo perficitur, quod in Absolutum transmutatur, omnis distinctio inter ipsum, et Absolutum evanescit, ipseque, simul ac perficitur, aliud,

---

1) *Serm.* CCXLI, c. 3, n. 3, ubi sanctus Doctor argumentationes suas his claudit verbis: « Abiiciamus haec, et vel rideamus, quia falsa sunt, vel doleamus, quia magna existimantur. Sunt ista, fratres mei, magna magnorum deliramenta doctorum »; n. 6.

2) Cf p. 270-271.

3) Hegelianorum huius opinionis ex pantheismi placitis originem his verbis consequitur Baumgarten-Crusius : « Nempe qui has pantheismi formas amplexi sunt, in quibus Hegeliana etiam doctrina subsistit, singulas mentes opinati sunt non suas sibi esse et perpetuas , sed , prout illi de rebus divinis sentirent vel gravius vel tenuius, aut animos quoque, sicut reliquas res singulas , communi fato subesse , ut aeternis vicissitudinibus usuve infinito existant intereantque , aut ita natos esse animos, ut in universam Dei conscientiam singuli abeant. Neque ipse Hegelius aliter pronunciavit , ususque est iisdem prorsus et argumentis et verborum effugiis , quae his in rebus semper adhibita fuerunt ab iis, qui communi sententiae de immortalitate adversati sunt »; *Opusc. Theol., De phil. Hegel. usu in re theologica*, p. 24, Ienae 1836.

ac ante perfectionem erat, subiectum evadit. Ergo intelligi non potest, quomodo spiritus humanus per palingenesiam ullam perfectionem assequatur.

561. Praeterea, si spiritus palingenesiae subiiceretur, per illam non solum nullam perfectionem, sed imperfectionem omnium maximam assequeretur. Etenim, si spiritus per palingenesiam in aliud subiectum transmutaretur, ipse naturam suam cum natura alterius subiecti commutaret. At vero spiritus aut est aliquod diversum ab Absoluto, puta aliqua particula ab Absoluto divulsa, et discerpta, ut Stoicis asserere placuit; aut ipsummet Absolutum, quod sub aliquo modo se evolvit, vel sub aliqua forma se manifestat, quemadmodum plerique hodierni Pantheistae obganniunt. Si prima opinio propugnetur, dicendum est naturam spiritus humani per palingenesiam in naturam Absoluti transmutari; siquidem natura particulae ab Absoluto avulsae finita est, natura autem Absoluti est infinita. Iam, quandoquidem spiritus humanus naturam Absoluti induere nequit, nisi naturam suam exuat, propriam autem naturam exuere idem est, ac destrui, consequitur spiritum humanum per palingenesiam, prout a Stoicis accepta fuit, omnino destrui. At destructio naturae est maxima imperfectio. Nam, cum omnis perfectio et aliquod ens sit, et alicui enti inhaereat, omnis imperfectio in alicuius *esse* negatione consistere debet. Atqui destructio naturae negationem totius *esse* eius significat. Ergo destructio naturae est imperfectio omnium maxima, quae in re excogitari potest. Quocirca, si spiritus humanus esset aliquid ab Absoluto diversum eo modo, quo Stoici opinabantur, ipse per palingenesiam sui maximam imperfectionem pateretur.

562. Sin spiritus humanus ipsum Absolutum esse dicatur, non aliter intelligi quit ipsum transmutari, quam si in nihilum absolutum redigi existimetur; siquidem, cum Absolutum omne *esse* complectatur, ei non aliud, nisi nihilum absolutum, quod omnes *esse* excludit, opponi potest. Hinc, si spiritus humanus est Absolutum, necesse est, ut per palingenesiam seipsum destruat, atque idcirco, nedum seipsum perficiat, omnem perfectionem sibi adimat. Accedit, quod si Absolutum seipsum destrueret, oporteret terminum actionis Absoluti esse destructionem ipsius Absoluti. Atqui hoc valde abnorme est; nam, cum terminus sine actione existere nequeat, atque actio sine subiecto, quod eius principium est, et in quo inhaeret, concipi nequeat, Absolutum, si seipsum destrueret, existere, et non existere oporteret.

563. Porro ex his, quae ostendimus, immortalitatem animae, secundum illorum philosophorum sententiam, prorsus evanescere intelligitur. Etenim, cum animae proprium *esse* sit *subsistere*, atque ea *subsistere* dicantur, quae *non in alio, sed in se* existunt [1], animam

[1]) I, q. XXIX, a. 2 c.

in Absoluto absorberi idem est, ac eam proprium *esse* amittere, seu mortem subire.

564. Atque hic philosophi Catholici valde interest adnotare falsum omnino esse id, quod Rationalistae pertendunt, scilicet ea, quae Auctor librorum Areopagiticorum tradidit, cum Plotiniana palingenesia esse cognata, cum et ipse mentem humanam ad simplificationem pervenire, et in caliginem Divinae lucis absorberi docuerit. Etenim Dionysius, vel, si mavis, Pseu-Dionysius non aliud *simplificationis* nomine, nisi animae assimilationem cum Deo significavit; namque anima, quo magis per diversos vitae illuminativos gradus a rebus sensilibus se avocat, ut ad Deum se convertat, Eique unice adhaereat, eo magis ad infinitam simplicitatem Dei accedit: « Quia, ait Areopagita, et omnis a Patre motae illustrationis emanatio, in nos benefice exundans, denuo ceu unica vis ad supera nos revocando simplificat, et convertit ad congregantis Patris unitatem, et ad deificam simplicitatem [1] ». Unde simplificatio reapse est « simplicis perfectionis Eius, qui summe simplex est, Divina participatio [2] ». Certe, si Dionysius voce *simplificationis* significasset *identificationem*, dicere non potuisset Deum homines, qui ad Eum convertuntur, ad illam simplicitatem, cuius unusquisque capax est, reducere; secus enim *simplificatio* una, eademque omnium, scilicet absoluta, non vero cuiusque capacitati accommodata, nempe relativa, foret. En eius verba: « et ad se, ut fas est attendentes, pro cuiusque capacitate, simplificativa sua unione, surrigit, unificatque [3] ».

565. Nec dici potest animam, secundum Dionysium, per unionem sui cum Deo destrui, seu *personalitatem*, ut aiunt, amittere, eo quod Dionysius illam in caliginem Divinae lucis *absorberi* docuit. Etenim, cum cognitio, et dilectio Dei animam perficiant, tantum abest, ut anima a Deo absorpta destruatur, ut potius, quoad eius fieri potest, perficiatur. « Ad quartum dicendum, scribit, quod absorptum, quod transmutatur a natura sua, insensibile efficitur, et non delectatur;

---

[1]) *De Coel. Hier.*, c. I, § 1. Operae pretium est audire B. Albertum M., qui hunc locum egregie explicuit: « Et dicitur virtus unifica, quasi unum faciens: quia participatione spiritualis emanationis magis summo uni appropinquantes, in maiorem unitatem redigimur... Et dicta processio *convertit nos ad unitatem, et deificam simplicitatem congregantis Patris*, reducens in Ipsum ut in finem et exemplar. Et dicitur congregantis Patris: quia in Ipso congregamur secundum intellectum et affectum: recedendo enim ab Ipso, dispergimur: et quia per spiritualia dona, quibus in divinam simplicitatem, drout possibile est, reducimur, dii et participes deorum efficimur »; *In lib. de Coel. Hier.*, c. I, *Opp.* t. XIII, p. 6, col. 2, ed. P. Jammy, Lugduni 1651.

[2]) *Ibid.*, § 2.

[3]) *De Myst. Theol.*, c. I, § 3.

sed id, quod a sua perfectione absorbetur, absorptum perficitur, delectatur plenissime [1] ».

566. Sed iam de Anthropologia satis. In breve compendium totam eam redigit sanctus Damascenus, inquiens: « Iam vero anima est vivens, simplex, et incorporea substantia, corporis oculorum suapte natura sensum fugiens, immortalis, rationis et intelligentiae particeps, organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sensum, et gignendi vim tribuat, non aliam a se seiunctam mentem habens (mens quippe nihil aliud est, quam subtilissima eius pars; quod enim oculus in corpore, hoc mens in anima est), arbitrii libertate, volendique, et agendi facultate praedita: mutabilis, hoc est eiusmodi, quae voluntatis mutationem subire queat, propterea quod creata sit [2] ».

ANTHROPOLOGIAE FINIS

[1]) *Ibid.* Ut haec res planior fiat, iuvat exscribere verba eiusdem Alberti M. in locum, in quo Dionysius animam in *ecstasi* personalitate sua destitui clarius, quam alibi, asserere videtur. Locus secundum antiquam versionem, quam Beatus Doctor secutus est, ita se habet: « non palpabili omnino, et invisibili fit omnis existens eius, qui est super omnia, et nullius, neque sui ipsius, neque alterius omnino, aut ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus, et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens » (*De Myst. Theol.*, c. I, § 3). En brevem, sed luculentam expositionem Alberti M. . . « et dicit, *non palpabili*, et *invisibili*; quia id, quod sic invenit, neque sensibile est, neque intelligibile per comprehensionem: ipse, dico, sic fit, *existens omnis*, id est, totus, *eius qui est super omnia*, scilicet Dei, per omnimodam conversionem ad ipsum, *et nullius* praeter Deum existens, *neque suipsius*, *neque alterius*; quia ad nihil praeter Deum convertitur: autem (*sic*), id est, sed *unitus secundum melius*, id est, secundum meliorem modum suae unitionis, *omnino ignoto*, scilicet Deo, *vacatione omnis cognitionis* naturalis; quia ad alia non convertitur naturaliter cognita, sed ad solum Deum, qui nulla cognitione naturali cognoscitur, et sic vacant naturales cognitiones: *et eo quod*, idest, in quantum *nihil cognoscit*, cum naturali cognitione *super mentem cognoscens*, id est super naturam suae mentis lumine divino desuper infuso, quo mens supra se elevatur »; *Op. cit.*, ibid., p. 125 et 126. Cf ea, quae circa hanc rem disseruimus in *Philos. Christ.* vol. VII, *Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 38, sive 41, p. 472 edit. 1878.

[2]) *De Fide orthodox.*, lib. II, c. 12, p. 179, ed. cit.

Nihil obstat
Antonivs Can. d'Amelio
Censor Theologus

Imprimatur
Joseph Can. Molinari
Deput.

CAIETANI CAN. SANSEVERINO

INSTITVTIONES

SEV

ELEMENTA

PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATAE

A

NVNTIO CAN. SIGNORIELLO

CONTINVATAE ET ABSOLVTAE

editio novissima

avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse se, et perspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI.

VOL. III.

PARS SECVNDA

NEAPOLI

APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE

SCRIPTORVM

in via vulgo san-Giovanni-Magg.-Pignatelli-aedibus Fibrenianis

MDCCCLXXXV

MONITA

Huius Operis ius proprietatis in Legum tutela est; et Auctor vetat, sine expressa sua facultate, in quodcumque idioma versionem fieri.

Ut ex duabus horum *Elementorum* tertii tomi partibus unum constaret volumen, nobis visum est, notas numerorum quibus singulae signantur paginae ita non abrumpi, ut altera pars eodem signorum ordine alteram sequatur.

NEAPOLI — TYPIS FRATR. MANFREDI
in via vulgo *Sannicandro*, 4
MDCCCLXXXV

INDEX

(volvminis hvivs)

THEOLOGIA NATVRALIS

Introductio. . . . . pag. 313

CAPVT I. *De existentia Dei*

Art. I. Inquiritur, utrum, necne existentia Dei per demonstrationem a nobis cognoscatur. . . . . » 317

Art. II. De genere argumentorum, quibus Dei existentia est demonstranda . . . . . » 325

Art. III. Argumenta a posteriori, quibus Dei existentia probatur, exhibentur, et primum ea, quae metaphysica appellantur. . . . . » 334

Art. IV. De argumento physico-theologico. . . . . » 346

Art. V. Ex concordi hominum sententia Deum existere comprobatur. . . . . » 357

CAPVT II. *De natura Dei.* . . . . . » 367

Art. I. Dei naturam infinite perfectam esse ostenditur. . » 367

Art. II. Nonnullae Philosophorum absurdae opiniones circa infinitatem Dei refelluntur. . . . . » 371

Art. III. Quanam ratione perfectiones creaturarum Deo sint attribuendae. . . . . » 378

Art. IV. De cognitione analogica, qua Dei naturam attingimus » 381

Art. V. Quaenam ex Divinis perfectionibus veluti Essentiam Dei constituens a nobis intelligatur. . . . . » 388

CAPVT III. *De attributis Dei, et primum de iis quae absoluta dicuntur.* . . . . . » 392

Art. I. De simplicitate Dei. . . . . » 393

Art. II. De Dei immutabilitate. . . . . » 407

Art. III. De aeternitate Dei. . . . . » 415

Art. IV. De immensitate Dei. . . . . » 422

Art. V. De Scientia Dei. . . . . » 429

Art. VI. De Voluntate Dei. . . . . » 449

Art. VII. De Potentia Dei. . . . . » 461

CAPVT IV. *De attributis Dei relativis.* . . . . . » 471

Art. I. Recentiorum philosophorum falsae opiniones circa creationem refutantur. . . . . » 472

ART. II. Nonnullae quaestiones circa creationem excutiuntur. . . . . PAG. 482
ART. III. De fine Creationis. . . . . » 487
ART. IV. De Providentia Dei . . . . . » 494
ART. V. De Divina rerum Conservatione. . . . . » 513
ART. VI. De Concursu Divino. . . . . » 518
CAPVT V. *De Unitate Dei*. . . . . » 524
ART. I. De erroribus adversus Unitatem Dei. . . . . » 525
ART. II. Refutatur Polytheismus. . . . . » 530
ART. III. Specialia argumenta adversus Manichaeismum afferuntur. . . . . » 536
ART. IV. Exploditur sententia, quae polytheismum potius quam monotheismum societatis incolumitati favere tenet. . . » 554
CAPVT VI. *De Pantheismo*. . . . . » 558
ART. I. Pantheistarum placita recensentur. . . . . » 559
ART. II. Pantheistarum generatim impetitur. . . . . » 573
ART. III. Nonnullae animadversiones adversus mysticismum proponuntur. . . . . » 586
ART. IV. Quaedam adversus Spinozam, aliosque Pantheistas adnotantur. . . . . » 589

INDICIS VOLVMINIS TERTII

FINIS

THEOLOGIA NATVRALIS

INTRODVCTIO

1. Hanc, quam explicandam aggredimur, Philosophiae partem, *Theologiam* nempe, velut *maximum et praecipuum documentorum animo inserendum* esse Clemens Alexandrinus monuit; siquidem est «Dei, qui est vere, scientia, et qui ea, quae sunt, aeterna scilicet, largitur; ex quo etiam aliis provenit, ut esse accipiant, eoque incolumia sint [1] ». Quae profecto verba optimo, meritoque iure prolata sunt; namque eam sententiam illa habere nobis videntur, quae in *Introd. ad Philos.* significata a nobis fuit, nullum scilicet genus rerum perfecte sciri posse, nisi illud, postquam in se cognitum sit, relatum quoque ad Deum, qui est causa absolute prima, ex qua omnes res sunt, consideretur; ac proinde in Philosophiae ambitu, quippe quae circa ea versatur, sine quorum notitia nullius rei perfecta cognitio existere potest, scientiam de Deo potissimum comprehendi oportere [2]. Quod quidem et ipsi philosophi lumine revelationis destituti perviderunt: Aristoteles enim hanc Philosophiae partem *principalissimam* vocat [3], eamque nomine *philosophiae primae*, vel *sapientiae*, nempe illius causarum primarum scientiae, cui Aristotelici *metaphysicae* nomen indiderunt, promiscue designat [4]; atque Cicero eleganter ait « illum, qui intelligentiae, sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intelligentis, sapientisque naturae primas causas cognoscere [5] ».

2. Illud autem, quod Ab. Gratryus pertendit, in Theologia universam Philosophiam consistere, omnino negandum est [6]. Etenim « per

---

[1]) Liber *Quis dives salvetur*, n. VII, p. 939, t. II, Oxonii 1715.

[2]) Vol. I, p. 31.

[3]) *Met.*, lib. I, c. 2.

[4]) Vid. F. I. Clemens, *De Scholasticorum sententia Philosophiam esse Theologiae ancillam Commentatio*, p. 2, Monasterii Guestphalorum. Hinc s. Thomas: « Theologia, quam philosophi prosequuntur, alio nomine Metaphysica dicitur » (*Super Boët., de Trin.*, lect. II, q. I, a. 4 c.). Cuius rei rationem ita exponit: « Res Divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia; et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa, quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens, in quantum est ens »; *Ibid.*

[5]) *De invent.*, c. 14.

[6]) « Theodicea, inquit, universam philosophiam complectitur, siquidem ipsa eius

subiectum, ut s. Thomas docet, distinguitur scientia ab omnibus aliis, quia secantur scientiae, quemadmodum et res, ut dicitur in III *de Anima* [1] » ; Theologiae autem subiectum, quod Deus est, ab aliarum scientiarum subiectis, quae sunt res creatae, omnino differt [2]. Quod sane firmum manet, etiamsi Theologia circa res creatas quoque versetur; nam, quemadmodum alibi monuimus [3], diversi modi, secundum quos una, eademque res consideratur, diversa scientiarum subiecta constituunt. Iam in Theologia creaturae *diversimode*, ac in ceteris scientiis, *considerantur*; in his enim considerantur *secundum quod in propria natura existunt, unde propriae earum causae, et passiones inquiruntur*; in illa vero *considerantur creaturae, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est* [4]. His adde, quod « ea, quae non assumuntur in scientia, nisi ad manifestationem aliorum, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens [5] »; in Theologia autem de rebus creatis agitur *per accidens*, nempe « secundum quod requirit Divinarum rerum manifestatio [6] ».

3. Neque cum eodem Gratryio putandum est veram germanamque Philosophiam a Theodicea esse ordiendam [7]. Sane, etsi Theodicea ceteris Philosophiae partibus longe nobilior sit, et quemadmodum Aristoteles inquit, *quasi capitis instar obtineat* [8], postremo tamen loco est pertractanda; nam, monente Aquinate, quamvis res Divinae sint *in se maxime notae*, tamen « intellectus se habet ad eas, sicut oculus noctuae ad lumen solis » ; et ideo « pervenire non possumus in eas,

---

in se radices alit, omniaque, quae ad eam spectant, ex se educit, eaque ad unum quidpiam redigit ». Ex quo colligit: « Theodiceam esse non solum scientiam Dei, sed etiam propriissime scientiam spiritus humani ad Deum assurgentis », ob idque complecti *psychologiam*, et quae ab hac prodiunt, *logicam*, et *ethicam*, totamque philosophiam unica hac quaestione, quae ad Dei existentiam, et attributa spectat, comprehendi (*De la connaissance de Dieu*, Part. I, c. I, t. I, p. 53, Paris 1853). Hinc, cum politiorum philosophorum de Deo, Eiusque attributis sententias exponere sibi proposuerit, subdit: « Historia philosophorum, quos laudavimus, historiam philosophiae ferme universam continet. Nam cuiusque philosophi doctrina eius de methodo, de logica, de moribus, de metaphysica, de ideis, proindeque etiam de anima decreta complectitur. Philosophia hoc sensu accepta, tota quanta est, circa Theodiceam versatur. Eapropter placita omnium supremi subsellii philosophorum de Deo tradentes, summam quamdam philosophiae, eiusque historiae simul exhibemus »; Ibid., § 3, p. 70, et 71.

[1]) *In lib. I Sent., Prol.*, q. I, a. 4 *sol.* Cf vol. I, *Logic.*, p. II, c. III, a. 6, p. 180-181.

[2]) Hinc idem s. Thomas: « Secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 4.

[3]) *Log.*, loc. cit.

[4]) *In lib. II Sent.* Prolog.

[5]) *Super Boët., de Trin.*, lect. II, q. I, a. 4 ad 1.

[6]) *Ibid.* c.

[7]) *Op.* et loc. cit. p. 53.

[8]) *Ethic. Nicom.*, lib. VI, c. 7.

nisi secundum quod in eas per effectus ducimur [1] ». Quapropter « in doctrina Philosophiae, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo [2] ». Id ipsum eo confirmatur, quod, *cum omnium scientiarum finis sit cognitio Divinorum, exigitur ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis fere omnium scientiarum cognitio* [3].

4. Porro Theologia, quam tractaturi sumus, *naturalis* [4] inscribi solet [5], nam de Deo, non quidem Divinae Revelationis subsidio, sed solo rationis lumine disputat; siquidem « ratio, ut scribit s. Gregorius Nazianzenus, divinitus omnibus insita, et prima in pectoribus nostris condita lex, cunctisque mortalibus innexa, nos ab iis rebus, quae oculis cernuntur, ad Deum subvexit [6] ». Quapropter ipsa, ut s. Thomas inquit, *secundum genus*, a Theologia revelata *differt* [7]. Etenim « diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit ». Iam Theologia, «quae pars Philosophiae ponitur, de rebus Divinis tractat, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis »; Theologia autem, « quae ad sacram doctrinam pertinet, de iis tractat, se-

---

1) *Super Boët., de Trinit.*, lect. II, q. I, a. 4 c.

2) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 4. « Philosophia speculativa, aiebat Rogerius Baco, decurrit usque ad cognitionem Creatoris per creaturas »; *Opus maius*, VI, p. 476, ed. cit.

3) *Super Boët., de Trinit.*, lect. I, q. I, a. 1 c. Hinc, monente Card. d'Aguirre, inter *Theologiam naturalem, quae et Metaphysica dici consuevit, et Christianam, quam D. Thomas initio Primae Partis appellat sacram Doctrinam*, « hoc discrimen est, praeter alia, quod in Theologia naturali quidquid cognoscitur de Deo se habet ad modum conclusionis illatae ex aliquo ipsius effectu naturali habente rationem principii, quoniam viatores non possunt ratione naturali ad Deum assurgere, nisi ex creaturarum cognitione, iuxta illud ad Rom. I: *Invisibilia Dei a creatura huius mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. At vero in Theologia Christiana e contra Deus ipse, seu veritates divinae, et revelatae habent rationem principii, ex quo illa suas conclusiones depromit »; *Theologia s. Anselmi* etc., t. I, *de Deo et divinis Perfectionibus* in *Monologion* s. Anselmi, Disp. III, sect. I, p. 98, Romae 1688.

4) Theologiam *naturalem* praeter *fabulosam*, et *civilem* agnovisse Varronem testatur s. Augustinus, *De Civ. Dei*, lib. VI, c. 5. Cf Rémusat, *De la Théol. naturelle en France, et en Angleterre*, Paris 1864.

5) Hoc Theologiae *naturalis* nomen, cum ex distinctione *Theologiae revelatae* ortum sit, iis, qui huius nullam magnopere rationem haberent, valde placere non poterat. Cf Herm. Bouman, *Oratio de Hist. phil. de Deo*, Annot., p. 82, Traiecti ad Rhenum 1832.

6) *Orat.* II, *De Theol., Opp.*, t. I, p. 548, Parisiis 1630.

7) I, q. I, a. 1 ad 2. Duplicem hanc Theologiam perantiquus Auctor his verbis innuit: « Modi duo sunt, quibus induci possumus ad cognitionem Dei... Aut enim vi intelligentiae et considerationis naturae nobis insitae per ea, quae videntur, ascendimus ad cognitionem Creatoris, aut certe per doctrinam legis nobis indultae »; *Comm. in Is. c. 8*, inter *Opp.* s. Basilii, t. I, p. 1018, Parisiis 1618.

cundum quod cognoscuntur lumine Divinae Revelationis [1] »; et ideo eius principia auctoritate Dei revelantis, tota quanta sunt, innituntur. Quae quidem differentia in causa est, cur illa circa *intelligibilia Divina* tantum versetur, quae *humanae rationi sunt pervia*; ista autem, quamvis multa tradat, quae etiam ratione investigari possunt [2], quamplurima, eaque gravioris momenti, amplectitur, quae *omnino vim rationis excedunt* [3]. Quod sane adnotatum volumus non solum contra nuperos Rationalistas, qui, ut alibi diximus [4], mysteria Fidei in veritates rationales convertere conantur [5]; sed etiam adversus Raymundum Lullum [6], qui rationi vim demonstrandi omnes articulos Fidei concedebat [7].

5. At vero, etsi Theologia naturalis a Theologia revelata discriminetur, tamen, quemadmodum ratio, et Fides [8], ita ipsae mutuam sibi opem ferunt. Etenim Theologia naturalis a revelata valde perficitur [9], praesertim quia omnium errorum portenta [10] vitat, in quae philosophicas de Divinis disciplinas Divinae Revelationis vel inscias,

---

[1]) *Ibid.* Cf vol. I, *Logic.*, p. II, c. III, art. 7, p. 181.

[2]) Argumenta, quibus s. Thomas ostendit necessarium fuisse huiusmodi veritates a Deo hominibus ut credendas proponi, exscripsimus vol. I, *Criteriol.*, c. III, art. 2, p. 622.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 3. «Determinat (*sacra doctrina*) de Deo non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* 1: Quod notum est Dei, manifestum est illis), sed etiam quantum ad illud, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum »; I, q. I, a. 6 c. Et s. Bonaventura: « Theologia tamquam scientia super fidem fundata, et per Spiritum Sanctum revelata agit et de eis, quae spectant ad gratiam, et gloriam, et etiam ad sapientiam aeternam »; *Brevil.*, Prolog.

[4]) Vol. I, *Introd. ad Philos.*, p. 33, not. 3.

[5]) Errorem istum damnavit Pius IX in *Syllabo*, § I, n. 4, et 7, et § II, n. 9.

[6]) Vid. inter ceteras eius propositiones, quas Gregorius XI damnavit, prop. 97, et prop. 98, apud Natal. ab Alex., *Hist. Eccl.*, saec. XIII, c. 3, art. 20, t. XVI, p. 211 et 212, Neapoli 1740. De Raymundo Lullo legere iuvat Bolland. *Acta Sanctorum*, Iun. t. V, p. 632 sqq, Antuerpiae 1709.

[7]) E contrario s. Thomas subtilissimas, quibus, e. g., Divinam Trinitatem illustrat, et confirmat, rationes tales iudicat, quae « non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur, atque monet, non debere « esse ad hoc intentionem, ut adversarius *huiusmodi* rationibus convincatur, sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati Fidei ratio naturalis contraria esse non possit » (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 8 et 9). Et alibi: « Dicendum, quod Deum esse trinum, est solummodo creditum, et nullo modo potest demonstrative probari; quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles, nisi credenti, haberi possint »; *Super Boëtium, de Trin.*, Prooemium, q. I, a. 4 c.

[8]) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. III, art. 2, p. 625, not. 1.

[9]) Vid. *ibid.*, p. 624.

[10]) Horum praecipua, quod ad nostram aetatem spectat, collecta invenies apud E. Caro, *L'idée de Dieu, et ses nouveaux critiques*, Paris 1864.

vel contemptrices ruisse historia locuples testis est [1]. Vicissim sacrae Doctrinae Theologia naturalis adiumento est, quoniam illa de Deo, Eiusque attributis exhibet dogmata, quae ad Divinam Revelationem contra incredulos demonstrandam aditum aperiunt.

6. Iam de Deo, quantum exiguis licet naturae viribus, ac ad Metaphysicam spectat, tractaturi, 1° De Eius existentia; 2° De Eius essentia; 3° De Eius attributis, tum quae absoluta, tum quae relativa dicuntur, disseremus; 4° unitatem Dei contra Polytheistas, et Dualistas vindicabimus; 5° denique abnormem Pantheistarum doctrinam, qua Deus verbo admittitur, re autem negatur, patefaciemus. Quae duo postrema capita tamquam corollaria ex praecedentibus inferemus [2].

CAPVT PRIMVM

De existentia Dei

ARTICVLVS PRIMVS

Inquiritur, utrum, nec ne existentia Dei per demonstrationem a nobis cognoscatur

7. Deum dicimus Ens absolute necessarium, undequaque perfectum, ab hoc mundo distinctum, et ipsius mundi causam effectricem. Iam qui huius perfectissimi Entis existentiam inficiantur, vel ambiguam habent, *Athei* appellantur. « Atheus, inquit Clemens Alexandrinus, est, qui non putat esse Deum [3] ». Et Arnobius: « Athei sunt, qui Deus esse vel negant, vel dubitant [4] ».

8. Quaestionis, qua, num revera Athei extiterint, vel extent, inter se Scriptores certant, mox pauca delibabimus. Ex iis autem, qui Deum esse fassi sunt, non defuere qui sese de Eius existentia non naturali ratione, sed sola eiusdem Dei superna revelatione convictos esse profiterentur. Qua de re hanc veritatem inter Fidei articulos, quos sine ratiocinatione credere oportet, numerabant. Praeter nonnullos, contra quos s. Thomas disputavit [5], hac in opinione versati sunt Gabriel Biel [6], et Cardinalis Petrus de Alliaco [7], necnon alii

---

[1]) « Quo humana, aiebat s. Augustinus, se porrigit infelicitas, si Divina non ducit auctoritas? » *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41. Cf Molenkamp, *Commentatio qua probatur doctrinam Christianam Theologiae, quae dicitur, naturali valde profuisse*, quae invenitur in *Annall. Academiae Rheno-Traiectinae*, an. 1828-1829.

[2]) « Cum tibi, scribit s. Augustinus, quia Deus est, commendatur, creator tibi commendatur, omnipotens tibi commendatur, spiritus quidem summus, aeternus, invisibilis, incommutabilis tibi commendatur »; *In Ioann. Ev. c. 5*, tract. 19, n. 6.

[3]) *Strom.*, lib. VII, n. 1, p. 831, *Opp.*, t. II, ed. cit.

[4]) *Adv. Gent.*, lib. V, p. 178, Lugduni Batavorum 1651.

[5]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 32; *De ver.*, q. X, a. 12.

[6]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. XX, a. 2.

[7]) *In I P.*, q. III, a. 8.

saec. XVI, in Licaeo Patavino, duce Zabarella, illius aevi illustri philosopho [1]. Quos secuti sunt Socinus [2], et Christophorus Ostorodus [3]. Huetius etiam in opusculo posthumo, *De imbecillitate mentis humanae*[4], Dei existentiam, non secus ac quamlibet aliam veritatem, nonnisi ex Dei revelantis auctoritate nos certo assequi posse defendit. Ne autem omnes Traditionalistas nominemus [5], compertum est existentiam Dei, secundum ipsos, revelationis, seu socialis institutionis subsidio a nobis cognosci, atque rationem vel omnino ad eam detegendam imparem esse, vel solum, supposita Revelatione, posse demonstrationis ope illam declarare.

9. Alii e contrario Dei existentiam esse ex se evidentem, atque idcirco absque ulla demonstratione admittendam contendunt. Praeter Ontologos, secundum quos Deus assidue mentis nostrae intuitioni obversatur, et per seipsum immediate a nobis cognoscitur, aliqui philosophi, quorum etiam s. Thomas meminit [6], sicut prima principia, ita hanc propositionem: *Deus existit*, rationis lumine adeo cognosci tenuerunt, ut nullius demonstrationis indigeat.

10. Demonstrationem ad Dei existentiam stabiliendam infra mortuos Kantius, Fridericus Iacobi, atque Lamennaisius amandat. Kantius enim Dei existentiam ratione *theoretica* probari non posse, sed tamquam rationis *practicae* postulatum fide morali credendam esse autumavit [7]. Iacobius autem, hodiernae scholae *sentimentalisticae* auctor, Deum a nobis cognosci contendit non *ratione*, quae nos ad

---

[1]) *De rebus naturalibus*, c. 5.

[2]) *Praelect. theol.*, c. 2.

[3]) *Instit. christ. relig.*, c. 1.

[4]) Hoc vernacula lingua Auctor primum scripsit an. 1690, sed ab eo saepe emendatum Olivetus typis vulgandum curavit Amsteledami 1723. Latina versio, quam ipse auctor confecerat, ex iisdem typis prodiit an. 1738. At Iesuitae in *Ephem. Trivolt.* (Juin 1725) Oliveto succensuere, quod librum illum Auctori de Ecclesia optime merito supponere auderet. Sed Olivetus adversarios ad Auctoris autographum provocavit, illudque Ruaco et Martino e S. I., et Bovinio et Monetae ex Academia Francica ad id muneris deputatis commonstravit (vid. *Apolog. en forme de commentaire sur deux articles des* Mémoires de Trévoux, p. 23, Paris 1725). Muratorius de authentia opusculi etiam dubitavit, litemque facile dirimi posse dixit, si illius versio latina publicae lucis usura donaretur, eo quod Huetii latinitatem nemo facile imitari possit (*Il Pirronismo confutato*, Pref. p. XI, ed. 2, Venezia 1752). Iam versio latina, quae post evulgata fuit, Huetiana nobis luculentissima videtur. His accedit, quod posthumus liber Huetii ea semina de Criterio veri evolvit, quae iamdiu ipse in *Demonstratione Evangelica*, et in *Quaestionibus Alnetanis* sparserat; qua de re videre licet Christ. Bartholmess, *Huet, ou le Scepticesme théologique*, c. IV, p. 50 sqq, Paris 1850.

[5]) Cf vol. I, *Logica*, p. III, c. III, art. 2, p. 202; et ibid., *Idealog.*, c. I, art. 6, p. 507, et *Criteriol.*, c. III, art. 7, p. 608.

[6]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 2, et alibi.

[7]) Cf quae diximus in *Idealog.*, c. I, art. 3, vol. I, p. 466 sqq, et *Criteriol.* c. I, art. 4, p. 614-616.

pantheismum, aut nihilismum ducit, sed *instinctu*, nempe *sensu interiori invincibili*, qui tum existentiam Dei, tum alia dogmata ad mundum intelligibilem spectantia, necnon mundi sensibilis existentiam nobis revelat[1]. Denique Lamennaisius, in suo *Esquisse d'une philosophie* [2], Dei existentiam non esse demonstrationis capacem pugnaciter contendit, quippe quod natura demonstrationis ea est, ut quidquam ex alio quopiam, in quo continetur, eliciatur, et Deus nulla re unquam contineri potest; attamen Deum negari non posse, siquidem ipse, cum sit Ens, est *materia*, et *medium* cuiuslibet visionis intellectualis; *materia*, quippe nihil cognosci potest, nisi quod est; *medium*, quia cognosci nequit, nisi quod ab idea Entis lumen accipit [3].

11. At vero nulla ex his sententiis cum veritate consentit. Atque quod ad primam attinet, s. Thomas inquit eam « esse manifeste falsam; eo quod philosophi rationibus irrefragabilibus hanc veritatem naturaliter probaverunt [4] ». Praeterea, existentiam Dei posse ope rationis, sine Revelationis adminiculo, a nobis cognosci in ipsis Sacris Litteris aperte insinuatur. Equidem *Sap.*, III, 1-5, ita legitur: « Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum, qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt, quis esset artifex... A magnitudine enim speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri ». Item, Apostolus, *Rom.*, I, 20, ait: « Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Eius virtus, et Divinitas, ita ut sint inexcusabiles ». Atqui *vani*, h. e. *stulti*, aut *inexcusabiles* non essent ii, qui ex operibus naturae sese ad Creatoris agnitionem minime attollunt, nisi ex harum existentia ipsius Creatoris existentia legitima ratiocinatione inferri posset. Ergo [5]. Quae

---

[1]) Cf quae diximus in *Criteriologia*, c. I, art. 3, p. 570, not. 2, vol. I. Hanc Iacobii sententiam exposuit I. G. Reiche, *Rationis, qua Fr. H. Iacobi e libertatis notione Dei existent evincit, expositio et censura*, Pars prior, Gottingae 1821.

[2]) Tom. I, p. 40 sqq, Paris, 1840-1846.

[3]) Cf quae de Lamennaisio scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XIII, ser. I, p. 401 sqq, Napoli 1847.

[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 12 c.

[5]) Ex his illud etiam conficitur, Huetium S. Scripturae locis abusum esse, cum suam de Criterio veri sententiam a Salomone et Paulo commendatam esse scripsit (*Op. cit.*, c. 2). Etenim Salomon rerum naturalium studiosos redarguit, non quia in naturae studium incumberent; sed quia, huius ope, abscondita Dei de rebus humanis consilia perspicere, futurosque eventus praenoscere confiderent. Hanc vero fuisse Salomonis mentem luculenter colligitur tum ex ipso contextu locorum, quae Huetius adfert; tum ex eo quod reapse nonnulli ethnici Sapientes illius aetatis vanissimo illi naturae studio operam dabant; tum maxime quod ipse Salomon inibi ait Dei existentiam ex operibus naturae facile cognosci. Neque pyrrhonismo favit Paulus. Nam in *Epist. ad Corinth.* reprehendit quosdam ex eis gloriantes, ut ait s. Thomas, « in doctrina pseudapostolorum, qui ornatis verbis et humanae sapientiae rationibus veritatem fidei corrumpebant » (*In Epist. ad Cor. c. I*, lect. III). Ad *Colossens.* vero

quidem argumentatio, quemadmodum iam s. Augustinus monuit [1], etiam Traditionalistas illos conficit, qui rationi existentiam Dei ex sociali traditione acceptam vim demonstrandi concedunt, sed illam ad hanc veritatem detegendam, sive, ut aiunt, inquirendam imparem esse arbitrantur; siquidem prolata Scripturae loca ad illos referuntur, qui, si eam demonstrationem non adhibent, Creatoris notitiam sibi non comparant [2]. Accedit quod si ratio Dei existentiae demonstrandae impar ex se est, Revelationem a Deo hominibus esse factam incredulos persuasos reddere non posset [3]. Hinc s. Augustinus: « Si ra-

---

non reiicit philosophiam, quae est *secundum Christum*, hoc est non repugnantem doctrinae a Christo traditae, sed eam quae incedit vel *secundum traditiones hominum*, vel *secundum elementa mundi*, hoc est, interprete eodem s. Thoma (*In Epist. ad Colos. c. III*, lect. II), vel quae innititur non rectae rationis, sed quorumdam philosophorum decretis, vel quae « vult metiri ea, quae sunt fidei, secundum principia rerum, et non secundum Sapientiam Divinam ». Haec porro Pauli loca ex Pyrrhoniorum sententia explicari non posse illud invicte ostendit, quod Paulus ipse praeclare docuit Sapientes gentium cognovisse Deum, et quae de Deo naturaliter cognosci possunt (*ad Rom.* I, 19, 21); et hanc cognitionem hausisse ex contemplatione rerum, quae factae sunt (*Ibid.* c. XX); et quamquam legem Moysis ignoraverint, tamen legis praecepta in cordibus suis scripta ostendisse, « testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus » (*Ibid.*, II, 14, 15); idcirco *inexcusabiles* fuisse, qui in idololatriam ruerunt, neque officiis naturalibus functi sunt (*Ibid.* I, 20 sqq; II, 12, 13). Itaque, iuxta Pauli doctrinam, homines Divinae Revelationis ignari, si rationem suam rite consulerent, et testimonio conscientiae aures patienter accommodarent, cognitionem praecipuorum dogmatum, quae ad Dei cultum, ceteraque officia spectant, assequi possent. Cf Opus nostrum: *Instit. Log. et Met., Logic.*, p. II, c. 40, p. 394 sqq, Neapoli 1852. (Huius operis nulla supersunt exemplaria.)

[1]) « Deus, ait, potest inveniri per creaturam, evidenter dicente Apostolo. « Invisibilia enim ipsius etc. »; *In Ioan. Evang. c. I*, tract. II, n. 4.

[2]) Iis, quibus alibi (vol. I, *Log.*, p. III, c. III, art. 2, p. 202, 203, et *Idealog.*, c. I, art. 6, p. 509, 510, et *Criteriol.* c. II, art. 3, p. 610, 611) veritates a ratione inveniri posse ostendimus, e re est adiicere, a Dionysio Areop., quem utpote Mysticorum principem, nemo sanae rationis vires exaggerasse dixerit, illud statui discrimen inter Angelicas mentes, et humanas, quod illae simplici intuitione intellectus verum cognoscunt, hae autem vi ratiocinationis, qua « per digressus quosdam et ambages rerum *investigant* veritatem » (*De div. Nom.*, c. 7, § 2). Idem docuerunt Hugo, et Richardus a s. Victore, quorum mystica doctrina formam scientiae induit. Ille inquit: « Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea, quae sibi nota sunt, ignota investiget . . . Cum igitur hic actus sit humani animi, ut semper in praesentium comprehensione, aut in absentium intelligentia, aut in ignotorum *inquisitione*, atque *inventione* versetur; duo sunt, in quibus omnem operam vis animae ratiocinantis impendit. Unum quidem, ut rerum naturas inquisitionis ratione cognoscat etc. » (*De eruditione didascalica*, lib. I, c. 4). Hic vero: « Nec tamen negamus de futurae vitae qualitate nonnulla, immo multa, et magna esse, quae possumus et *investigando* quaerere, et ratiocinando *invenire*, et argumentando construere »; *De exterminatione mali, et promotione boni*, Par. I, c. 11.

[3]) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. II, art. 3, p. 610.

tionabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem [1] ».

12. Quod si ratio Deum demonstrare non posse dicatur, eo quod essentiam Dei, quae unum, idemque est ac Eius *esse*, scire non valet, in promptu est responsio Aquinatis. Etenim « esse dicitur dupliciter... Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis... Primo modo est idem esse Dei, quod Eius substantia; et sicut Eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concepimus ex Eius effectibus [2] ». Et alibi: « Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia, et esse. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit, ignotum est, sicut Eius essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus; sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse [3] ». Ceterum, etsi Essentiam Dei ratio non comprehendat, seu non cognoscat, *quantum in se cognoscibilis est*, tamen aliqua imperfecta ratione, ut mox dicemus, eam attingit; et quoniam inter existentiam Dei, et Eius essentiam distinctio *logica* admittenda est, optime potest illam cognoscere, quin hanc *adaequate* cognoscat.

13. Illud autem putandum non est, philosopho, quippe qui ad Dei cognitionem demonstratione assurgit, deesse certitudinem fidei, qua Deum esse creditur. Etenim non habet ille quidem fidem, quae cum obscuritate coniuncta est; habet tamen certitudinem fidei, quae cum certitudine evidentiae profecto non pugnat [4]. Neque merito fidei ca-

---

[1]) *Epist.* CXX *ad Consent.*, n. 3. Hanc ob rationem s. Gregorius Nazianzenus *profitetur se primum inter eos, qui sapientiam, et doctrinam laudibus efferunt*, subditque: « Deus faxit, ne quid unquam huic occupationi praevertendum ducam, ne alioqui ipsa sapientia miser appeller, ut sapientiam et eruditionem spernens, ac pro nihilo ducens »; *Hom.* XXVI, n. 27, p. 455, ed. cit.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 2 ad 1.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12. « Dicendum, inquit etiam, quod esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec Eius essentiam, sed solum secundo modo; scimus enim quod haec propositio, quam formamus, cum dicimus: Deus est, vera est »; I, q. III, a. 4 ad 2.

[4]) « Omne, inquit ad hanc rem laudatus Card. d'Aguirre, quod fidei assensum terminat, debet esse obscurum sub ea ratione, qua illum terminat, sive aliunde sit evidens, sive non. Hoc enim de materiali aut per accidens se habet ad terminandum fidei assensum; sicuti ad terminandum assensum probabilem de materiali se habet quod res probabiliter cognita aliunde sit demonstrabilis, vel alia ratione demonstretur simul »; *Op. cit.*, Disp. VII, sect. VI, p. 169, ed. cit. Cf vol. I, *Log.*, p. 2, c. III, a. 5, p. 174 sqq.

ret, dummodo ita animo sit comparatus, ut, etiamsi evidentia demonstrationis deesset, intellectum tamen *in obsequium fidei captivaret* [1].

14. Quod ad alteram sententiam spectat, quoniam de *Ontologismo* satis, superque diximus [2], illud dumtaxat explanandum nobis est, quomodo propositio: *Deus existit*, etsi sit veritas *per se nota*, tamen demonstrationis indigeat, ut a nobis cognoscatur.

15. Porro quaelibet propositio, cuius praedicatum ad essentiam subiecti pertinet, *per se nota* dicitur: « Ad hoc, quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc, quod praedicatum sibi inesse appareat [3] ». Iam propositiones *per se notae* vel huiusmodi sunt, ut constent terminis immediate notis apud omnes, e. g., *omne totum est maius sua parte*, quilibet enim scit quid sit totum, et quid pars; vel huiusmodi, ut earum termini non sint noti apud omnes; unde licet praedicatum ad essentiam subiecti pertineat; tamen, quia definitio subiecti non est omnibus nota, necesse non est tales propositiones ab omnibus concedi, e. g., *omnes recti anguli sunt aequales*. Istae *per se notae* appellantur tantum *secundum se*, et *non quoad nos*, illae *per se notae* dicuntur non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* [4]. Hinc Aristoteles propositionem *per se notam* in *dignitatem*, et *positionem* dividens, inquit illam esse, *quam in mente docendum quemlibet sine Doctore necesse est habere*; istam vero, *quam non est necesse habere docendum in mente sine Doctore* [5], nempe, quae, quamvis sit nota secundum se, quoad nos tamen ut explicetur indiget. Hoc posito, illa propositio: *Deus existit*, est quidem per se nota *secundum se*, in ea enim praedicatum in ratione subiecti includitur; cum enim Deus sit suum *Esse*, existentia ad ipsam Eius essentiam spectat; non est tamen per se nota etiam *quoad nos*, ac proinde demonstrativo discursu indiget; siquidem nobis nota non est ratio subiecti, et praedicati, nam terminos secundum propriam rationem non apprehendimus, atque illos invicem necessario connecti, sive *esse* ad

---

[1]) « Cum homo, inquit s. Thomas, habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest, et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti »; 2ª 2ae, q. II, a. 10 c. Et *ibid.* ad 1, explicans illud s. Gregorii: *fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*, scribit hoc esse intelligendum « quando homo non habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habeat voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc, quod est, Deum esse, non propter hoc tollitur, vel diminuitur meritum fidei ».

[2]) Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 4, p. 477 sqq.

[3]) *Qq. dispp., de Ver.*, q. X, a. 12 c.

[4]) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. I, art. 1, p. 540, not. 1.

[5]) *Analit. Post.*, lib. I, c. 2.

ipsam Dei essentiam pertinere simplici mentis obtuitu non cognoscimus [1].

16. Neque eo quod Deus est prima Veritas, per se notus non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* dici potest. Etenim veritas, quae est prima *in ordine cognitionis*, sine demonstratione a nobis cognoscatur oportet; at Deus, quemadmodum alibi cum Aquinate nostro adnotavimus [2], est prima veritas non quidem *in ordine cognitionis*, sed tantum *in ordine existentiae*. Quinimmo Deus est ipsa veritas, et tamen non est per se notus *quoad nos*. Etenim veritatem *esse in communi* ita est per se notum, ut nulla demonstratione a nobis cognoscatur; qui enim veritatem esse inficiatur, iam aliquam veritatem admittit, nempe illud tamquam verum tenet, quod veritas non est; sed *primam veritatem esse*, nempe existere illam summam veritatem, a qua cetera omnia veritatem suam derivant, *hoc non est per se notum quoad nos* [3].

17. Denique Deum esse *per se* notum non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* illae loquendi rationes, quibus aliqui PP. cognitionem Dei esse nobis naturaliter insitam docent, et, ut Damascenus ait, *inseminatam* [4], haud ostendunt. Etenim ss. PP., ut alibi innuimus [5], et mox latius dicemus, Deum nonnisi e rebus creatis ratiocinando a nobis cognosci ex communi sententia docuerunt. Quare, ut s. Thomas observat, cum cognitionem Dei ingenitam esse asserunt, de Deo sub ratione beatitudinis *in communi* aliqui eorum loquuntur [6]; cum enim homines naturaliter desiderent esse beati, naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem; et quoniam Deus est obiectum beatitudinis, « cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum . . . Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud [7] ». Alii vero volunt Deum esse naturaliter nobis notum ex consuetudine, qua homines ab incunabulis nomen Dei audire, et invocare consuescunt; « consuetudo enim, praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet, et ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter nota [8] ».

---

1) *Qq. dispp.*, loc. cit., et I, q. II, a. 1 c.
2) Cf *Idealog.*, c. I, art. 4, p. 491-492, vol. I.
3) I, q. II, a. 1 ad 3.
4) *De Fide orthod.*, lib. I, c. 1.
5) Cf *Idealog.*, ibid., p. 495.
6) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 1, a. 2 ad 1.
7) I, q. II, a. 1 ad 1.
8) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. « Ex iis Patrum testimoniis, ait ad hanc rem Card.

18. In excutiendis Kantii, Iacobii, et Lamennaisii sententiis non immoramur. Etenim iam in *Criteriologia* [1] ostendimus 1° non pauca absurda Kantii *Critica* contineri; 2° vehementer Kantium in eo hallucinari, quod rationi practicae aliam vim, quam theoreticae concedit; 3° existentiam Dei tamquam postulatum rationis practicae admittendam non esse, sed potius rationem practicam sine cognitione realis existentiae Dei intelligi non posse. Atque hic errorem illorum obiter adnotamus, qui existentiam Dei tamquam veritatem per se notam etiam *quoad nos* tenendam esse pertendunt, eo quod huiusmodi sunt quaedam, quae ad Deum spectant, practicae propositiones, e. g., *Deus est colendus*. Porro, quoniam propositio practica a speculativa pendet, intellectus enim speculativus, aiente s. Bonaventura, « fit practicus..., et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando [2] », potest quidem illa, prout a priori principio practico non pendet, esse nota *quoad nos*; sed tamen id non prohibet, quominus ipsa speculativam cognitionem, quae per discursum comparatur, expostulet.

19. Ad Iacobium quod spectat, etiam in *Criteriologia* [3] demonstravimus, 1° *cognitionem instinctivam* a rationali natura hominis esse prorsus alienam; 2° criterium *sensus interioris* ab eo admissum rerum veritati manifestandae omnino impar esse. Accedit quod si veritatem existentiae Dei ex *sensus interioris manifestatione* pro certa haberemus, ipsa mutabilis, et relativa, atque subiectiva, non vero obiectiva foret; siquidem manifestationes *sensus interioris* non sunt, nisi quaedam animi nostri affectiones; affectiones autem animi sunt mutationi

---

d'Aguirre, solum evincitur notitiam de existentia Dei posse facile haberi lumine naturae ab omnibus hominibus ratione utentibus, non quidem ex prima terminorum apprehensione, ut contingit in primis principiis; sed per discursum obvium et unicuique facilem, ut propterea nemo quamvis hebes, aut rudis excusari possit de illius ignoratione. Aliqui praeterea de Patribus non loquuntur de Deo speciatim, sed dumtaxat generatim sub ratione beatitudinis in communi. Cum enim omnes homines appetant naturaliter esse beati, etiam omnes naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem. Non autem omnes cognoscunt in quonam speciatim illa consistat, cum aliqui eam collocaverint in divitiis, alii in voluptatibus, aut in aliis rebus longe inferioribus Deo. Atque ex eo quod omnes homines iuxta Patres dicuntur naturaliter appetere, proindeque et nosse beatitudinem, non infertur esse per se notam existentiam Dei, sed dumtaxat possibilitatem beatitudinis in communi, quaecumque ea sit. Denique alii PP. dum loquuntur de cognitione Dei naturaliter insita, non sunt intelligendi de illa in se formaliter, sed virtualiter, sive in radice, quoniam omnibus est insitum rationis naturalis lumen, quo facile possint illam deprehendere, ut proinde nemo iustam excusationem obtendere posset, si ignorat eam veritatem »; *Op. cit.*, Disp. VI, sect. 4, p. 147.

[1]) Cap. II, art. 4, p. 615 sqq.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, p. 1, a. 2, q. 1 *ad arg.*

[3]) Cap. I, art. 3, p. 570, not. 2.

obnoxiae, variaeque iuxta varios homines; et, cum sint internae, nihil externi, atque obiectivi nobis manifestant [1].

20. Denique, quod attinet ad Lamennaisium, perspicuum est illius errorem ex eo enasci, quod connexionem logicam cum reali, ordinemque demonstrationis cum ordine existentiae rerum perperam confundit [2]; siquidem in demonstratione, qua existentia Dei probatur, non quidem ipse Deus, sed nostra Eius cognitio ab alio, in quo illa continetur, elicitur [3]. Hinc s. Thomas monet *praemissas non habere rationem causae efficientis, nisi quantum ad virtutem illativam* [4].

ARTICVLVS SECVNDVS

De genere argumentorum, quibus Dei existentia est demonstranda

21. Duplici demonstrationis genere, quemadmodum in *Logica* explicavimus [5], aliquid probari potest, *a priori* nempe, vel *a posteriori*. Iam demonstratione, quae proprie *a priori* appellatur, Dei existentiam probari non posse pro comperto habetur; hoc enim probationis genus, cum fiat per causam, ex antecedentibus, et prioribus ducitur; Deus autem, utpote Ens supremum, et Causa prima, nihil habet se prius, quod instar causae spectari potest, ita ut causam inquirenti, cur Deus sit, non aliam fas sit assignare, nisi quia ipse Deus est [6]. Quapropter tamquam in Deum nefarius a Vico nostro arguitur, qui Eius existentiam hac ratione probandam susciperet; illam enim negaret, nedum adstrueret [7].

22. At vero nonnulli philosophi argumentationem *a priori* latiori sensu accipientes, realem existentiam Dei ex ipsa Eius notione conficiunt. Hoc argumentum, quod proprie *a simultaneo* nominatur, in primis a s. Anselmo excogitatum fuit [8], qui his ferme verbis illud

---

1) Cf quae contra Iacobi adnotavit Wegscheider, *Inst. theol. christ. dogm.*, Pars II, c. 1, § 53, n. 6, p. 227, 228, Halae 1833.

2) Vid. *Schizzo d'una Filosofia* etc. in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XIII, ser. I, p. 413, Napoli 1847.

3) « Neutiquam, nuperrime scripsit Io. Rayser, *demonstrare* significat causa altiore inferius aliquid deducere, ut vult Fr. Iacobius. Ita qui sentiant, causam essendi cum causa cognoscendi commutare alii iam monuerunt »; *De argumentis, quibus Deum esse probatur*, c. III, § I, p. 50, n. 1, Bonnae, 1851.

4) *In lib. V Met.*, lect. III.

5) Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III, art. 4, p. 167-168.

6) Id docuisse videtur Clemens Alexandrinus, ubi ait: « Cum cuiusvis rei principium inventu longe sit difficillimum; est certe omnino primum, et antiquissimum principium difficile ad demonstrandum, quod quidem est etiam aliis omnibus causa, ut fiant, et facta sint »; *Strom.* lib. V. n. XII, p. 695, *Opp.* t. II, ed. cit.

7) *De antiquissima Italorum sapientia*, lib. I, c. 3, p. 30, vol. II, Napoli 1834.

8) Huius argumenti auctorem falso perhiberi Cleanthem, necnon ab argumentatione, quam adhibuit s. Augustinus (*De lib. arb.*, lib. II, c. 3-15) illud valde abesse

enunciavit: Omnes nomine Dei intelligunt illud, quo nihil maius cogitari potest; ac proinde illud, quo nihil maius cogitari potest, in intellectu existit. Atqui si illud, quo nihil maius cogitari potest, existit in intellectu, etiam in re, nempe extra intellectum existere debet. Ergo illud, quo nihil maius cogitari potest, nempe Deus, existit et in intellectu, et in re. *Minor* ita probatur: Illud, quod existit in intellectu, et in re, maius eo est, quod in intellectu tantum existit. Ergo si id, quo maius cogitari non potest, existeret tantum in intellectu, tunc illud, quo aliquid maius cogitari non potest, esset huiusmodi, ut aliquid eo maius cogitari possit; id quod contradictionem implicat [1].

23. Huiusmodi argumentum in Philosophia recenti a Cartesio [2] praesertim, atque a Leibnitio instauratum fuit. Porro Cartesius duplici ratione illud exposuit. 1° Extat in mentibus nostris idea rei infinitae, et summe perfectae; idea autem rei infinitae, et summe perfectae non aliunde proficisci potest, quam a re itidem infinita, et summe perfecta, si quidem omnes consentiunt non posse plus praestantiae inesse in opere, quam sit in opifice: res igitur infinita, et summe perfecta existit. Haec autem Deus est. Deus igitur existit [3]. 2° Quidquid pertinere ad rem, cuius ideam in mente habemus, clare, et di-

---

ostendit Ad. Fricke, *Argument. pro Dei existentia* etc., c. 11, p. 40 sqq, Lipsiae 1846. Quod spectat ad s. Augustinum cf etiam nostrum Prisco, *S. Anselmo e l'Ontologismo*, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIII, Serie I, p. 346 sqq, Napoli 1857.

[1]) « Et quidem credimus Te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit; et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re »; *Proslog.*, c. 11, *Opp.* p. 30, ed. Gerberon, Parisiis 1721. Hic liber inscribitur *Proslogium*, quia in eo homo Deum alloquitur, Eumque, ut gratiam sibi largiatur, seque in cognoscendi studio adiuvet, supplicibus verbis orat.

[2]) Quin Cartesius Anselmi argumentationem prae oculis habuerit, dubitandum non est. Cf Fricke, *Op. cit.*, Pars prima, c. IV, p. 45, ed. cit., et Haureau, *Hist. de la Scol.*, t. I, c. 8, p. 201, Paris 1850.

[3]) *Principia Philos.*, p. I, n. 18, p. 237, *Opp.* t. I, ed. Garnier, Paris 1835. Cf *Discours de la meth.*, p. IV, *ibid.*, n. 31, 32, et *Med.* III, n. 15, *ibid.*, p. 123.

stincte percipimus, id ad rem illam revera pertinet [1] : at existentiam ad rem infinitam, et summe perfectam, hoc est, Deum, cuius ideam in mente habemus, clare, et distincte pertinere percipimus: ergo ad rem infinitam, et summe perfectam, hoc est, Deum, cuius ideam in mente habemus, existentia pertinet [2].

24. Leibnitius Cartesii argumento, quod ab idea Dei petitur, nullam vim inesse existimavit, nisi prius Dei possibilitas demonstretur [3]. Proinde illud ita emendavit: « Deus solus, seu ens necessarium, hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem eius impedit, quod limitum expers nec ullam negationem, consequenter nec contradictionem involvit, hoc unum sufficit ad cognoscendam existentiam Dei a priori [4] ».

25. Sed fatendum est hanc rationem Cartesium non latuisse. Etenim in *Responsionibus ad obiectiones primas contra Meditationes Metaphysicas* observavit *enti summe potenti* convenire saltem *possibilem existentiam* ; et quoniam illud ens ob summam suam potentiam *propria sua vi* existere potest, concludendum est ipsum revera existere, atque ab aeterno extitisse, quia quod *propria vi sua potest existere, semper existit* [5].

26. Iam vix Anselmus suam argumentationem proposuit, cum adversarium nactus fuit Gaunilonem monachum Marmutinensem, qui hac de re librum composuit, quem inscripsit: *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* [6]. Eam deinde post Albertum M. [7] vehementer impugnarunt s. Thomas [8], Scotus [9], aliique per-

---

[1]) *Claram* Cartesius illam dixit perceptionem, quae menti attendenti praesens, et aperta est, sicut clara ea nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter illum, et aperte movent; *distinctam* vero illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est, et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum, in se contineat » ; *Princip. Philos.*, p. I, n. 45, 46, t. I, p. 250, 251.

[2]) *Ibid.*, n. 14, p. 235. Cf *Med.* V, n. 3-5, p. 169 sqq, Fere idem argumentum expressit Spinoza, *Ethic.* pars I, prop. XI, p. 42 sqq. *Opp.* ed. Paulus, t. II, Ienae 1803. Cf Leibniz, *Epist. ad Conrigium*, *Opp.* p. 78, ed. Erdm.

[3]) *Epist. ad Conrig.*, loc. cit.

[4]) *Monadologie*, *vulgo Principia philosophiae*, § XLV, p. 708, ed. cit. Leibnitii vestigia pressit Hanschius, *Princip. phil. Leibnit.*, Lipsiae 1728.

[5]) T. II, n. 12, p. 32, 33.

[6]) Inter *Opp.* s. Anselm. ed cit., p. 35 sqq. Ei sanctus Doctor aliud opus obiecit, cui nomen: *Liber contra insipientem*. Insipientem vocat atheum, rationem habens *Ps.* XXXI, 1, ubi illa verba: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, leguntur. Eamdem ob causam Anselmus libellum illum, quo se contra Gaunilonis reprehensiones defendit, ita inscripsit: *Liber contra insipientem*. Gaunilon enim libellum suum nominavit *Pro insipiente*, quia in eo athei alicuius personam se agere fingit, studetque probare ea, quae Anselmus in *Proslogio* proposuit, stare non posse.

[7]) *Sum. Theol.*, p. I, tract. IV, q. XIX, membr. 2.

[8]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 10 et 11. Cf etiam *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 2, et I, q. II, a 1.

[9]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. 2.

multi. Cartesio etiam plures illius temporis viri docti contradixerunt, quorum sententias ipse nobis in operibus suis reliquit [1].

27. Post Cartesium, et Leibnitium usque ad nostram aetatem aliqui philosophi argumento *ontologico* vim demonstrationis inesse opinati sunt; alii inter subtiliores paralogismos illud retulerunt; alii denique ipsum nova ratione emendatum exhibuerunt [2]. Inter hos postremos praetermittendus non est Moses Mendelshonius [3], qui in Dissert. *de Evidentia*, quae premio decorata fuit a Berolinensi academia regia ann. 1763, ex notione *independentiae* argumentum illud ducens, ita ratiocinatur: Ens perfectissimum est independens; tale aut est, aut non est; si non est, causa adsit necesse est, cur non sit, quae causa aut in ipso Ente perfectissimo ponitur, aut extra ipsum; neque vero extra illud poni potest, utpote independens, neque in eo, cum in entis dependentis notione impossibilitas logica non sit; ergo est [4].

28. Antequam argumenti ontologici vim perpendamus, haec praemonenda censemus: Primum est, quod argumentum Anselmianum nullam cum *Ontologismo* affinitatem habet. Etenim conceptus Dei, sive Entis, quo nihil maius cogitari potest, unde initium suae argumentationis s. Anselmus sumit, non est, quemadmodum Ontologi praefracte contendunt [5], terminus cuiusdam intuitionis, sed inter abstractas notiones est recensendus; atque ex connexione, quam ille cum existentia habet, obiectivam eius realitatem extra intellectum colligit [6]. Re quidem vera, 1° de illo conceptu sanctus Doctor loquitur, qui in nobis exurgit, cum nomen Dei, sive Eius, quo nihil maius

---

[1]) *Opp.* t. II, ed cit.

[2]) Cf Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus atheos* etc. *lucubrationibus suis asseruerunt*, c. X, § 4, 5, et 6, Hamburgi 1725. Hac nostra aetate de argumento ontologico scripserunt Walte, *De ontologico pro Dei existentia argumento*, Bremae 1856; Ad. Fricke, *Argum. pro Dei existentia* etc., Lipsiae 1846; Billroth, *De Anselm. Cantuar. Proslogio*, Lipsiae 1833; Kayser, *De argumentis, quibus Deum esse probatur*, Bonnae 1851.

[3]) Hic de argumentis pro Dei existentia praelectiones coram filiis suis adolescentibus, aliisque familiaribus horis matutinis habuit, easque anno 1785 typis describendas curavit. Scripta omnia edidit G. B. Mendelshon septem voll. Lipsiae 1843; vol. II, *Horae matutinae, sive praelectiones de existentia Dei*, p. 377 sqq.

[4]) Haec argumentatio non multum ab ea differt, quam proponit Cantius, *Medit. Phil., Disciplina secunda, De Theol. nat.*, c. II, § 366, p. 265, Tubingae 1750.

[5]) Cf prae ceteris Ubaghs, *De la connaissance de Dieu, ou Monologue, et Prosloge, avec ses Appendices, de Saint Anselme*, Louvain 1854; et Ugonin, *Études philos. Ontologie, ou Études des lois de la pensée*, par. 2, sect. 1, ch. 10, p. 381, t. I, Paris 1856.

[6]) « Quippe, ait Card. d'Aguirre, qui appositis commentariis, et disputationibus theologiam s. Anselmi illustrandam suscepit, licet nulli menti creatae secundum ingenitas vires sit possibilis intuitio Dei etiam ut auctoris naturae, neque enim sub ea ratione videri potest, nisi videatur ut in se est, quod solum ex elevatione supernа-

cogitari potest, audimus [1]. 2° Gauniloni obiicienti se *non posse cogitare auditam rem, qua maior cogitari nequit*, quoniam ipsam *neque ex alia simili poterat coniicere*, Anselmus quin respondeat, illud, quo maius cogitari nequit, mentis nostrae intuitioni perenniter obversari, testimonio *conscientiae*, tamquam *firmissimo argumento* [2] utitur, ut ostendat falsum esse illud, quo maius cogitari nequit, ex nulla re coniici posse. « Palam est, ait, rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum, in tantum est simile maiori bono, in quantum est bonum; patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora *conscendendo*, ex his, quibus aliquid cogitari maius potest, multum possumus coniicere illud, quo nihil potest maius cogitari... Est igitur unde possit coniici, quo maius cogitari nequeat [3] ». 3° Demonstratio Episcopi Cantuariensis non eo spectat, ut existentiam Dei, quem mens nostra intuetur, dilucidius explicet, sed ut *satis necessaria argumentatione probet* « reipsa existere aliquid, quo maius cogitari non possit, nec eam alicuius obiectionis infirmari firmitate [4] ».

29. Alterum est, argumentationem Cartesianam ab Anselmiana in

---

turali assequi possumus; attamen cognitio abstractiva evidens, saltem a posteriori, sive ab effectis possibilis est... Eas igitur perfectiones Dei probat Anselmus in hoc opere naturalibus rationibus in cognitionem evidentem abstractivam ducentibus adversus homines atheos, et idololatras; quorum priores Deum negant, posteriores sibi plures Deos inanes confingunt »; *Op. cit.*, Disp. I, sect. VII, n. 64, 65, p. 67. Et *ibid.*, Disp. VI, sect. V, n. 51, p. 149: « Quare dum Anselmus, et quilibet alius instituit controversiam cum atheis hominibus, supponi debet conceptus obiectivus (hoc est, *notionalis*) significatus hoc nomine *Deus*, quasi in abstracto; et quaestio procedit ad vestigandum, an id, quo nihil melius et excellentius cogitari valet, vere existat, an non; quemadmodum si, supposito conceptu obiectivo hominis, aut aeternitatis, significato per ea nomina, disputarent Angeli, an vere existat aliquod animal rationale, vel an in rerum natura sit duratio aliqua initio et fine carens ». Hanc distinctionem inter conceptum *notionalem*, sive *nominalem*, et conceptum *realem* alicuius rei ipse s. Anselmus ita enunciavit: « Aliter cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur »; *Proslog.*, c. IV, *Opp.* ed. cit.

[1]) « Cum insipiens audit proferri quo maius cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum, aut nimis obtusum intellectum habet »; *Lib. Apol.* etc., c. II, *ibid.*, p. 37, Cf *Proslog.*, c. II.

[2]) *Liber Apolog.* etc., c. 1, p. 37.

[3]) *Ibid.*, p. 39, c. 8, p. 37.

[4]) *Ibid.*, c. 10, p. 40. Neque sanctus Doctor iis verbis, quibus in *Proslogio* (c. 14, p. 32) Deum alloquitur: *Aut potuit omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam, et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem, et veritatem, vidit Te*, Ontologismo suffragari dicendus est. Etenim nihil intelligere possumus, nisi per Deum, non quia Deus est principium, *quo* res intelligimus (cf s.Thom., *Qq. dispp., de Ver.*, q. XVIII, a. 1 ad 1), sed quia a Deo, ut s. Thomas inquit, « anima humana lumen intellectuale participat » (I, q. LXXIX, a. 4 c.); ac proinde, « illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem » (*ibid.* ad 1), per quam ipsa res intelligit. Cf quae diximus vol. I, *Idealog.*, c. I, art. 4,

eo abscedere, quod idea Entis perfectissimi, ex qua illa proficiscitur, nostrae menti innata asseritur, dum e contrario, secundum s. Anselmum, ad illam ex cognitione rerum, quae in mundo adspiciuntur, *conscendimus* [1]. Quapropter haud recte faciunt Rémusat [2], Haureau [3], aliique, qui alteram cum altera prorsus permiscent.

30. His praenotatis, nos in s. Thomae sententiam concedentes, argumento Anselmiano pro existentia Dei nullam vim demonstrationis inesse existimamus [4]. Et sane, in primis Dei nomine res summe perfecta non ab omnibus intelligitur, cum Deum posuerint Ethnici summae perfectionis expertem, quatenus alii solem, alii coelum, alii humana forma esse existimaverint: « Forte ille, qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus [5] ». Praeterea ex eo, quod cogitamus ens, quo nullum maius esse potest, atque ex eo, quod illud, quod existit in intellectu, et in rerum natura, maius eo est, quod existit tantum in intellectu, haec conclusio dumtaxat iure inferri potest, non posse cogitari ens summe perfectum, quin tamquam reipsa existens cogitetur, ita ut probandum maneat hoc ens, quod a nobis tamquam reipsa existens cogitatur, extra nostrum intellectum existere. « Dato etiam, subdit Aquinas, quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse [6] ».

---

p. 492, not. 6. Item qui videt *lucem*, et *veritatem*, videt Deum, eadem ratione ac qui videt imaginem alicuius rei, ipsam rem videre dicitur; nam, aiente eodem Aquinate, « si loquamur de veritate secundum quod est in rebus, omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem » (I, q. XVI, a. 6 c.). Unde ipse s. Anselmus haec habet: « Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem, aut imaginem, ut cum vultum alicuius consideramus in speculo »; *Monol.*, c. 65, p. 40. Cf quae de hac re innuimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIV, p. 31, Napoli 1852, et quae fusius explicavit los. Prisco, in *S. Anselmo e l'Ontologismo* cit., in vol. XXXIII, p. 347 sqq eiusdem Ephem., Napoli 1857.

[1]) Cf loc. cit. p. 329.

[2]) *Saint Anselme de Cantorbery*, c. V, p. 560, Paris 1853.

[3]) *Op. cit.*, ibid., p. 201.

[4]) Errare videntur, qui ipsum Anselmum de argumenti sui debilitate conscium fuisse affirmant, propterea quod, priusquam illud proponeret, sibi de existentia Dei fide omnino persuasum esse declaraverit. Contrarium enim facile efficitur cum e *Proslog.* cap. 1, tum ex narratione Eadmeri (*Vita Anselmi*, lib. I, p. 6), quam exscripsit Rob. Veder, *Dissertatio de Anselmo Cantuariensi*, Pars prior, p. 25 sqq, Lugduni Batavorum 1832.

[5]) I, q. II, a. 1 ad 2. Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. — [6]) I, loc. cit.

31. Hoc sane vitium in argumento *ontologico*, quacumque ratione proponatur, observare cuique licet. Enimvero in argumento *ontologico* ex idea Entis summe perfecti realis Eius existentia infertur; atqui notio rei, quae ab existentiae notione separari nequit, nullo modo eiusdem existentiam actualem infert, sed solum de ea, absque existentiae notione, cogitandum non esse; ergo nihil maius in eo concluditur, quam rei summe perfectae ideam cogitari non posse, quin ista cogitatione idea quoque existentiae intelligatur; utrum vero ista notio re, an sola cogitatione existat, nihil concluditur. Brevius: In idea Entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur; quocirca, si ex ipsa velit realis Eius existentia inferri, argumentum conficitur, in quo conclusio latius, quam praemissae, patet, quod in sophisma *transitus ab intellectu ad rem* appellatum incidit [1].

32. Quod speciatim attinet ad Cartesium, fundamentum primi argumenti subruitur, eo quod nulla ex eiusdem Cartesii principiis ratio est, cur idea Dei nobis innata dicenda sit. Etenim Cartesius haec docet: in infinito duo spectanda esse, rem ipsam, quae infinita est, et *infinitionem*, quae in re illa infinita est; rem infinitam nos posse percipere positive quidem, sed non *adaequate*, siquidem, cum finiti simus, infinitum comprehendere non possumus; *infinitionem* vero a nobis cognosci *negative*, quatenus ab infinito omnes limites per mentis actionem removemus [2]. Ex quibus ipsius Cartesii principiis colligitur ideam rei infinitae finitam esse, tum quoad rem ipsam infinitam, quia eam perfecte non comprehendimus; tum quoad *infinitionem*, quia quod negative cognoscitur, sane non cognoscitur infinite. Quod si idea

---

[1]) Hegeliani opinantur argumentum anselmianum non hoc sibi velle, ut ex notione entis perfectissimi huius existentiam eruat; sed potius, ut ostendat notionem eius, quo maius cogitari nequeat, ita debere cogitari, ut illud non esse ne cogitari quidem possit; sive ut identitatem *subiectivitatis*, et *obiectivitatis* in cogitanda Dei notione, secundum Scholam hegelianam, statuat. Quapropter Hegelius summae laudi Anselmo esse ait, quod illam identitatem suo argumento *significavit*, et *postulavit*, quamvis eius necessitatem non demonstraverit iusta disciplinae forma (*Phil. de la Rel.*, part. II, p. 471 sqq, et *ibid.*, t. II, p. III, q. 169). Praeter Hegelianos eadem ratione illud argumentum interpretantur Billroth (*Diss. hist. crit. de Ans. Cantuar. Proslog. et Monol.*, p. 11, Lipsiae 1832), Klee (*Storia de' dogmi*, part. II, c. I, p. 96, Napoli 1857), aliique. Sed contra, haec pantheistica illius argumenti interpretatio, praeterquam quod doctrinae s. Anselmi (cf *Monol.*, c. V, VII, IX) omnino adversatur, atque ab ipsis Rationalistis (cf Haureau, *Op. cit.*, *ibid.*, p. 200) reiicitur, falsa eo evincitur, quod distinctio inter ordinem idealem, et realem adeo poenes s. Anselmum certa est, ut omnes philosophi Catholici, qui eius argumentum ontologicum aggressi sunt, huius infirmitatem ex eo derivarunt, quod cum ordo idealis ab ordine reali distinguatur, realis existentia Eius, quo nihil maius cogitari potest, ab eo, quod non potest cogitari non existens, nequit iure inferri. Cf Ad. Fricke, *Op. cit.*, c. 11, p. 60 sqq.

[2]) *Rèponses aux premières Objections; Opp.* t. II, p. 27, ed. cit., 1° Object.

*

rei infinitae, quam in mente habemus, non est infinita, patet eam aliunde proficisci posse, quam a re itidem infinita; atque ideo nulla est ratio, ob quam illa debeat esse innata. Accedit 1° quod mens in cogitatione rerum eas non producit, sed tantum detegit [1]; ac proinde nulla in eo est repugnantia, quod mens finita notionem rei infinitae ipsa sibi comparet; idque ex eo magis perspicitur, quod « omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis [2] »; 2° quod si mens ex eo, quod finita est, non valeret suis cognoscendi facultatibus Infinitum attingere, ne per Ideam quidem sibi infusam illud cognosceret; nam haec idea innata, quippe quae ipsi menti inhaerere debet, non nisi finita, aeque ac mens, esse posset.

33. Alterum Cartesii argumentum illo, quod ipse statuit, principio innititur: *Quod clare, et distincte intelligimus pertinere ad aliquam rem, id de eadem re cum veritate affirmandum est.* Iam hoc principium verum est de re, uti a nobis concipitur, sive, uti ab idea nostra repraesentatur, non autem de natura, quam extra intellectum habet. Cum igitur ex eo, quod est in nostro intellectu, ad rem ipsam, uti est in se, gradum facimus, tum in paralogismum incurrimus, quia ex statu ideali in statum realem egredimur. Quo huius animadversionis firmitas clarius pateat, lubet aliud simile argumentum, ex quo falsum concluditur, Cartesio obiicere; nempe: *Quod clare, et distincte percipitur in idea alicuius rei contineri, id de illa re affirmandum est; atqui clare, et distincte concipimus in idea corporis perfectissimi contineri existentiam; ergo existentia de corpore perfectissimo affirmanda est*; sive, quod idem est, *corpus perfectissimum existit* [3]. Sane hoc argumentum sophisma est; in eo enim de corpore perfectissimo existentia realis ideo affirmatur, quia in eius idea continetur existentia, quae tamen non nisi idealis est. Iam eodem prorsus vitio argumentum Cartesii pro existentia Dei laborat [4].

34. Idem de Leibnitii argumento dicendum est. Ex eo enim, quod concipimus possibile Ens maxime perfectum, ad cuius essentiam existentia pertinet, consequitur quidem huiusmodi Ens non posse a no-

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 362-363; *Criteriol.*, c. II, art. 3, p. 611.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 *sol.*

[3]) Propugnatores argumenti Cartesiani frustra laborant, ut monstrent hoc argumento suo esse dissimile, eo quod ad ideam corporis perfectissimi existentia necessaria non pertinet, ut pertinet ad ideam Entis perfectissimi. Etenim, si concludere possumus Ens perfectissimum existere necessario, quoniam in idea Eius existentia necessaria continetur; eodem modo recte concludimus corpus perfectissimum existere contingenter, quia existentia contingens in eius idea continetur. Vid. Sam. Werenfelsius, *Dissert. varii argumenti*, Pars altera, t. II, *Iudicium arg. Cart.* etc., p. 39 sqq, Amstelodami 1716.

[4]) Cf Buddeus, *De Ath. et superst.*, c. V, p. 236, Lugduni Batavorum 1767; Kayser, *Op. cit.*, c. 11, § V, p. 47.

bis concipi tamquam possibile, nisi tamquam existens concipiatur; at numquam inferri poterit id ipsum ex parte rei locum habere, et veritatem [1].

35. Neque validius censendum est Mendelshonii argumentum. Enimvero, si natura independens putetur non esse, causa quidem assignanda est, quamobrem non sit. At, cum illam causam extra ipsam naturam independentem Mendelshonius sitam esse negat, pessimo errore notionem rei, et rem ipsam inter se confundit. Et sane, si quis, e. g., omnia dictitaret esse fortuita, causam extra cogitatam naturam illam independentem poneret, quae ipsam tolleret, et quae removeri non posset, priusquam esse Deum, rerum omnium conditorem, alia ratiocinatione conficiatur. Quapropter antequam a notione huius naturae independentis progredi possimus, aliunde colligere debebimus eam esse, et tum demum inde, Mendelshonio duce, ad eam agnoscendam aggrediemur. Quae quidem argumentandi ratio absurda est. Quod si accepisse dicatur Mendelshonius naturam independentem vere extantem, quae, cum sit independens, non potest per causam aliquam externam ad nihilum redigi, in petitionem principii incidit, siquidem ponit eam, quam demonstrare vult, naturam. Postremo facilius etiam in oculos incurrit, inde, quod notio naturae independentis nihil habeat repugnantiae, non quidem, ut Deus sit, consequi, sed dumtaxat ut Deus possit esse. Explodenda igitur est etiam argumentatio Mendelshoniana [2].

36. Itaque non nisi altero argumentorum genere, idest *a posteriori* existentia Dei probanda est. Quantum autem roboris illi insit, nihil est cur exponamus; nam *demonstrationis ars*, ut inquit s. Thomas, *ex effectibus causas concludere docet* [3]. Et sane « ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos; quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere [4] ». Quod verum manet, etiamsi proportio naturae inter effectum, et causam non intercedat [5]; atque etiamsi demonstratio ex necessariis, cuiusmodi non sunt effectus, procedere debeat. Etenim demonstratio hactenus ex necessariis efficienda est, quoad necessaria debeat esse connexio medii cum

---

[1]) Vid. Moshem., *Adnot. ad Cudworthi Syst. intell.*, t. II, c. V, sect. I, § CII, p. 895 sqq, ed. cit.

[2]) Cf Fricke, *Op. cit.*, c. II, p. 72 sqq, ed. cit.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 13.

[4]) I, q. II, a. 2 c. Et s. Bonaventura: « Quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex, et causa creaturae, per eam cognoscitur »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 2, *resol.* Cf alia eiusdem Doctoris loca, quae protulimus in vol. I, *Idealog.*, c. I, art. 4, p. 494, not. 3, et p. 496, not. 1.

[5]) Cf vol. I, *Idealog.*, loc. cit., p. 496.

extremis. Nam et alioqui ex effectu contingenti causam vel contingentem, vel necessariam, dum tamen necessaria sit connexio, demonstrative colligimus.

37. Rursus, plurimum apud Patres illud valuisse pervulgatissima res est. Speciminis gratia, haec pauca proferimus. « Mens nostra, ita loquitur Origenes, ex pulcritudine operum, et decore creaturarum parentem universitatis intelligit [1] ». S. Gregorius Nyssenus eum, qui Dei existentiam negaverit, arguendum esse putat « ex iis, quae artificiose, ac sapienter administrantur in mundo, ut inde vim esse aliquam agnoscat in illis apparentem, omniumque supremam [2] ». Hinc Tertullianus: « Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus [3] »; et s. Hilarius: « Quis, mundum contuens, Deum esse non sentiat? [4] » Etenim « mundus ipse, inquit s. Augustinus, ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie, quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno, et ineffabiliter atque invisibiliter pulcro fieri se potuisse proclamat [5] ». Unde Deum ita alloquitur: « Coelum, et terra, et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut Te amem; nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles [6] ». Quibus omnibus consonat etiam s. Anselmus, aiens: « Nihil apertius, quam quia illa summa Essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam, sola per seipsam produxit ex nihilo [7] ».

ARTICVLVS TERTIVS

Argumenta a posteriori, quibus Dei existentia probatur, exhibentur, et primum ea, quae metaphysica appellantur

38. Ex argumentis *a posteriori*, quibus Dei existentia demonstratur, illud, quod ex effectuum, sive mundi existentia et natura depro-

---

1) *De principiis*, lib. I, c. 1, n. 6, p. 51, *Opp.*, t. I, Parisiis 1733.

2) *Orat. catech.*, Praef.

3) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10, *Opp.* t. I, p. 201, Parisiis 1658.

4) *In Psalm.*, *LII*, n. 2, *Opp.* p. 83, Parisiis 1693.

5) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 4, n. 2. Brevius s. Maximus: « Quod sit Conditor . . . creatura oculis obiecta manifeste tribuit »; *Capita ad Theol. et Oecon. spectantia*, Centena tertia capita, n. 8, p. 558, *Opp.* t. I, Parisiis 1675.

6) *Confess.*, lib. X, c. 6, n. 8. Alia eius loca exscripsimus in vol. I, *Idealog.*, loc. cit., p. 494.

7) *Monol.*, c. 7, p. 7, ed. cit. Inepte igitur Iul. Simon sicut argumentum ontologicum, ita cetera, quae pro Dei existentia afferri solent, tamquam minus firma repudiat, proindeque ad illam veritatem fide naturali, sive instinctu nos trahi arbitratur; vid. *La Religion naturelle*, p. I, c. 1, p. 6 sqq, Paris 1857.

mitur, *metaphysicum*; illud autem, quod admirabilis mundi ordo nobis suppetit, *physicum*, seu *physico-theologicum* appellatur.

39. Argumentum *metaphysicum* iis quinque, quibus a D. Thoma proponitur [1], rationibus, hic exhibemus.

40. Prima ratio ex motu, seu mutatione [2] rerum mundanarum ducitur: Existit motus in rerum natura. Atqui hic motus sine primo movente immobili, quod Deus est, existere non potest. Ergo existit Deus [3].

41. *Minor* tria complectitur; nempe 1° motum expostulare aliquod movens distinctum ab ipsa re, quae movetur; 2° deveniendum esse ad aliquem primum motorem, qui a nullo moveatur, et a quo motus omnis aliorum incipiat; 3° huiusmodi motorem esse Deum. Haec tria singillatim planis argumentis demonstrantur.

42. Et sane, primo, nihil movetur, nisi prout est in potentia ad id, ad quod movetur; e contrario, nihil movet aliud, nisi prout est in actu, unumquodque enim agit, quatenus est *in actu* [4]. Atqui non est possibile idem simul esse in potentia, et in actu secundum idem [5]. Ergo aliud debet esse movens, aliud motum, et proinde id, quod movetur, ab alio moveatur oportet [6].

43. Quod si athei asserant motum esse materiae essentialem, ac proinde corpora ita moveri, ut ab alio non moveantur, profecto suam proderent inscitiam. Nam, quemadmodum hac de re Sam. Clarkius recte pronuntiat: « si atheus affirmaverit motum omni materiae in genere esse necessarium, sequitur contradictionem esse expressam supponere ullam materiam quiescere; quod sane ita est absonum, ut nullus atheus, quod hactenus novimus, sive sit antiquus, sive ex recentioribus, id supponere fuerit ausus [7] ». Quin immo, ne nisus qui-

---

1) I, q. II, a. 3.

2) Motus, prout hic a nobis accipitur, ille est, secundum quem *omnis creatura*, ut s. Thomas inquit, *est aliquo modo mutabilis*; I, q. IX, a. 2 c.

3) Cf Leibnit., *Confessio naturae contra atheistas*, Pars I, *Opp.* p. 47, ed. Erdm.

4) « Illud, quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 3 *sol.*

5) « Idem secundum idem non potest esse movens, et motum »; 1ª 2ae, q. LI, a. 2 ad 2. Quomodo autem voluntas moveatur a Deo, et moveat seipsam, explicavimus in *Dynam.*, c. VI, art. 6, p. 409 sqq vol. I.

6) Cf *Contra Gent.*, lib. I, c. 13.

7) *Traitè de l'existence, et des attributs de Dieu*, t. I, ch. IV, p. 70 sqq, trad. par M. Ricotier, 1756. Alia contra istam hypothesim argumenta eleganter versibus exornavit Card. De Polignac:

« Quidni, respondes, nativo iure moveri
Omnia dicantur? . . .
Si nativus erit per sese in corpore motus,
Ut dos materiae, qualis, quantusve, rogabo.

dem, seu conatus ad motum fingi potest, qui sit materiae ingenitus [1]; tum quia nisui aequalis aliorum corporum reactio, seu resistentia respondet, unde virium aequilibrium, et corporum quies oritur [2]; tum quia hic nisus aliquam certam directionem habere deberet, quae utique a materiae natura, ad omnem directionem ex se indifferentis, oriri non potest [3].

44. Secundo, si illud, quod movet, ab alio moveretur, et hoc rursus ab alio, et sic deinceps, quin umquam ad primum movens immobile deveniatur, progressus in infinitum in moventibus, et motis admittendus foret, ac proinde infinitae motiones moventium superiorum concurrere deberent, ut motus in aliqua re contingere possit. Atqui infinitum pertransiri nequit. Ergo, nisi ad primum movens immobile deveniatur, motus explicari haud posset.

45. Atque ut ratio ista in propatulo collocetur, animadvertendum est ex pluribus moventibus unum posse alteri subiici vel *per se*, vel *per accidens; per se*, cum unum nequit movere, sive operari, nisi influxus moventis superioris ad ipsum perveniat; e. g., secunda rota horologii *per se* subiicitur primae, quia secunda rota nequit tertiam movere, nisi influxus primae ad ipsam pervenerit; *per accidens* autem, cum unum movens exigit quidem aliud, et istud iterum aliud, a quo accipit *esse*, sed tamen unum actuali influxu superioris, ut moveat, sive agat, non indiget; e. g., filius, prout movens, sive agens

---

Quam versus mundi partem? lentusne, citusne?
Rectus, an obliquus? forsitan curvatus in orbem?
Nam cuncti esse simul nequeunt: unum esse necesse est.
Si talem, aut talem dicas, alium esse repugnat.
Nam secus esse nequit, natura quod ipsa poposcit.
Sed motus nullae species cum corpore pugnant.
Cur ergo hanc per se prae cunctis corpus habebit,
Aequo iure alium per se cum possit habere?
Hanc etiam cum per se habeat, variare nequibit;
Nam, quod naturae est, nulla est mutabile causa.
Sed motum semper variari posse videmus:
Ergo materiae nativum haud esse fatendum est »;

Anti-Lucret., lib. IV, vv. 1399 sqq, t. I, p. 145-146. Amstelodami 1748. Vid. Cheyne, *Principii filosofici di religione naturale*, c. 1, p. 7, et c. 3, p. 67 sqq, trad. per Tom. Dereham, Napoli 1729. Cf etiam quae adversus Epicurum in *Cosmol.*, vol. II, *passim*, ostendimus, et quae hodiernis Positivistis obiecimus in *Anthrop.* c. V, art. 2, p. 162 sqq vol. III.

[1]) Ex recentibus conatum ad motum esse materiae essentialem et ingenitum asseruit Tolandus, *Ep. 4*, et *5 ad Sirenam.*

[2]) Id ipse Auctor *Syst. nat.* agnovit c. 2, p. 33, Londini 1771.

[3]) Cf Clarke, *Op. cit.*, loc. cit. Patet autem ab impietate atheorum sententiam, qua vis quaedam activa corporibus attribuitur, longissime abesse; siquidem ea neque esse ingenita, neque materiae essentiam constituere, neque nullo extrinseco principio, ut evolvatur, indigere adstruitur.

est, patri, avo etc. *per accidens* subiicitur, eius enim influxu non indiget, quotiescumque agit. Iam vero, etsi in moventibus, et causis, quarum una alteri *per accidens* subiicitur, processus in infinitum dari possit, secundum illam sententiam, qua asseritur, mundum, etiam quoad entia successiva, potuisse ab aeterno creari, siquidem ante unum movens existere debuisset aliud, et aliud in infinitum; non tamen progressus ille fingi potest, si de moventibus, quorum unum ab alio *per se* pendet, sermo fiat [1]; in iis enim ad proximum movens, ut moveat, superiorum moventium influxus perveniat oportet; influxus autem ille nequaquam posset ad ipsum pervenire, infinita enim causarum moventium multitudo haud posset pertransiri [2]. Quocirca, progressus ille si ponatur, motus haud posset explicari. « Potest hoc, ad rem inquit Gonetus, declarari, et illustrari exemplo horologii, in quo si essent infinitae rotae, et quaelibet dependeret in suo motu ab alia superiori, nec posset movere, nisi dependenter ab illa prius movente, nulla esset, quae posset ultimo movere, quia numquam posset deveniri ad primam, quae ceteras omnes moveret, cum infinita illa multitudo rotarum numquam esset pertransibilis [3] ». Cum itaque motus negari queat, primum motorem immobilem existere rectissime inde concluditur.

46. Tertio, illud, quod est omnino immobile, necesse est, ut sit *actus purus*, seu ut omnes possibiles perfectiones *actu* habeat; nam si vel minima careret, posset eam acquirere, ideoque non esset omnino immobile [4]. Atqui ens, quod omnes possibiles perfectiones *actu* possidet, est Deus. Ergo illud primum movens immobile est Deus [5].

47. Hoc primum argumentum ad alterum, quod ex causarum efficientium ordine depromitur, nos ducit. Sane plura sunt in hoc Universo effecta, et quoniam fieri nequit, ut aliquid seipsum efficiat [6], causae efficientes, a quibus illa effecta producuntur, admittendae sunt. Patet autem causas rerum adspectabilium ordinem inter se praeseferre, ita ut una ab altera pendeat. Hoc praestituto, argumentum ita conficitur: Ordo causarum efficientium vetat quominus semper ulterius sine fine ascendamus, seu progressum in infinitum repellit,

---

[1]) « In causis efficientibus, inquit s. Thomas, impossibile est procedere in infinitum per se, sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile »; I, q. XLVI, a. 2 ad 7.

[2]) Cf Casim. Guerinois, *Clypeus phil. thom.*, t. VI, q. III, art. 1, § 3, p. 164, Venetiis 1710.

[3]) *Manual. Thom.*, t. I, tract. I, c. I, § 1, p. 33, Biterris 1680.

[4]) « Motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 2 *sol.*

[5]) De vi huius argumenti cf Buddeus, *De Ath. et superst.*, c. V, § 3, p. 241, 242, Lugduni Batavorum 1767.

[6]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 3, p. 155.

et e contrario ut tandem in prima quadam causa, quae a nulla alia pendeat, subsistamus expostulat. Atqui haec causa prima, quae a nulla alia pendet, est Deus. Ergo existit Deus.

48. *Maior* eo probatur, quod, si progressus ille admitteretur, nullus extare posset effectus. Et sane in primis sicuti in infinita serie moventium nullus motus, ita in infinita serie causarum nullus effectus existeret, siquidem causa per infinitam distantiam ab effectu remota numquam effectum pertinget. Deinde ordo causarum efficientium in eo consistit, quod *primum sit causa medii*, et *medium causa ultimi*. Iam, si causae huiusmodi essent, ut una ab alia penderet, et haec rursus ab alia, et sic deinceps in infinitum, aliquid primum numquam assignari posset. Ergo, admisso progressu in infinitum in causis efficientibus, causae primae aditus praecluderetur. Atqui, remota causa, removetur effectus. Ergo, cum non sit causa prima, neque causae mediae, ac proinde neque ultimae, neque ullus effectus existere possent [1].

49. Ad huius autem argumenti vim oppugnandam hypothesis seriei infinitae causarum, et effectuum in linea circulari frustra excogitatur. Id enim absurdi in hac hypothesi praecipue obtinet, quod duo entia sint sibi mutuo causa, et effectus [2]. Sane, ponamus circulum constare entibus *A*, *B*, *C*, *D*. Evidens est ens *A* esse causam proximam entis *B*, et remotam entis *D*; ergo ens *D* esset effectus entis *A*. At in circulo ens *D* esset etiam causa entis *A*; ergo ens *D* esset simul causa, et effectus entis *A*; et ideo esset causa sui ipsius, siquidem ipsam sui causam efficientem efficeret.

50. Tertia ratio ex variis gradibus, qui in rebus inveniuntur, ducitur. Sane in his invenitur aliquid magis, et minus bonum, verum, perfectum. Atqui magis, et minus bonum, verum, perfectum dicuntur de diversis, prout diversimode appropinquant ad aliquid, quod est maxime tale, nempe quod est optimum, verissimum, perfectissimum, ac proinde quod est maxime ens. Ergo aliquid, quod sit maxime ens, existit; et quoniam illud, quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae ad illud genus pertinent, illud maxime ens causa sit oportet ipsius *esse*, ac totius bonitatis, veritatis, perfectionis, quae in diversis entibus inest. Iam hoc ens illud est, quod dicitur Deus, aiente enim s. Augustino: « Summum Bonum est, a quo sunt omnia bona, et sicut bonorum bonum est [3] ».

51. Hoc ipsum argumentum traditur ab Auctore libri *de Cognitio-*

---

[1]) Ad eumdem fere modum argumentatus est sanctus Damascenus; vid. locum, quem protulimus in vol. I, *Idealog.*, c. 1, art. 4, p. 495.

[2]) « Ut plura, inquit s. Anselmus, per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse, nam nec ipsa relativa sic sunt per se invicem »; *Monol.*, c. 3, p. 5, ed. cit.

[3]) *Enarr. in Ps. CXXXIV*, n. 4.

ne verae vitae [1]: « Omne bonum aut per se bonum est, aut per aliud. Sed diversa bona participatione unius boni bona esse necesse est; diversitas quippe recipit magis, et minus. Nam quantum ad genus, lapis est minus bonum, qui tantum est, et non vivit; lignum magis bonum, quod crescendo vivit; equus illo melius, qui vivit, et sentit; homo illo praestantius, qui vivit, sentit, et ratione discernit. Restat igitur his maxime et summe bonum, de quo omnibus inferioribus profluat bonum; et hoc bonum Deus est, de quo, quasi de fonte, cuncta bona profluunt, et in eumdem cuncta refluunt ». Audiatur etiam Richardus Victorinus: «Nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium, et tam multiplici differentia graduum, esse oportet aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis, quam natura irrationalis. Oportet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa [2] ».

52. Quartum argumentum, quod ex contingentia rerum, quae in mundo sunt, infertur, diversa ratione afferri solet. 1° Aliquid ab aeterno extet necesse est; nam si nihil omnino aliquando fuisset, etiam modo nihil esset, siquidem « quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est [3] ». Atqui nos, et multa alia praeter nos extare certum est. Ergo certum etiam est, aliquid ab aeterno extitisse [4]. Porro

---

1) Cap. VII, Inter *Opp.* s. Aug., t. VI.

2) *De Trin.*, lib. I, c. 11, *Opp.* p. 228, Venetiis 1592. Veteres etiam philosophi, teste s. Augustino, ex mutatione rerum, et inaequalitate perfectionis, quae in eis cernitur, unum, et summum aliquid esse intellexerunt : « Consideraverunt enim, quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Proinde intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu, tactuque corporis, sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. Nulla est enim pulcritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci, vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret: melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitatior quam minus exercitatus, et idem ipse unus cum proficit, melius utique posteaquam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti, et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid, ubi prima esset, et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent »; *De Civ. Dei*, lib. 8, c. 6. Cf *Sermones ad populum*, Serm. 241 *in diebus Paschalibus*, c. 2, n. 2.

3) I, q. II, a. 4 c.

4) *Ibid.*

quod est ab aeterno, absolute necessarium esse debet. Si enim contingens est, potuit esse, aut non esse, ideoque necesse fuit, ut ab aliqua causa ad existendum determinaretur; quod cum aeternitatis notione aperte pugnat. Quod est vero absolute necessarium, et a seipso, undequaque perfectum esse oportet. Quis enim huic enti limites, et modum imponere potest? Quis definire potest, ut certum habeat perfectionum numerum, cum a nulla omnino causa pendeat? Iam vero hoc aeternum, absolute necessarium, et undequaque perfectum nihil eorum est, aut esse potest, quae in hac rerum universitate cernuntur. Revera quod est absolute necessarium, huiusmodi est, ut oppositum ne fingi quidem possit. At haec absoluta existendi necessitas neque toti mundo, neque materiae, ex qua mundus conflatus est, convenire potest, quemadmodum veteres, recentesque athei pertendunt. Non mundo; quippe, cum mundus non sit aliud, quam tota singularum rerum complexio, experientia certa constat omnes res mundanas assiduis mutationibus subiici, et terrae faciem saepe mutatam fuisse historiae documenta testantur. Non nudae materiae, tum quia facile concipere possumus materiam non extare, tum quia si non repugnat unam materiae partem non extare, non repugnabit alias, atque alias partes, et demum totam massam non extare [1]. Itaque hoc ens, quod est ab aeterno, est a mundo distinctum. Verum ab hoc eodem ente mundus effectus est. Namque res, quae sunt in mundo, incipiunt esse, et quod incipit esse, ab eo, quod est aeternum, effici debet; alioquin utrumvis absurdum sequeretur: aut quidquam posse esse causam sui ipsius, aut infinitam causarum, et effectuum seriem extare. Concedendum igitur est extare naturam aeternam, absolute necessariam, undequaque perfectam, a mundo distinctam, et ipsius

---

[1]) Id versibus eleganter expressit Cardinalis de Polignac:

« Haec atomus, quae nunc mihi iungitur, esse
Ut sine me poterat, poteram sic esse sine illa.
Aeternum in vacuo potuit disiuncta vagari,
Aeternum poterit. Cum ergo sit inutilis orbi,
Ponamus non esse: ruent num cetera rerum?
Nequaquam; non hanc igitur perstare necessum est;
Illiusque loco, satis est si perstet Inane.
Unius hinc atomi ratio non postulat, ut sit.
Quod si unam e rerum natura expungere possim,
Expungam geminas, expungam quatuor, omnes
Denique. Namque omnes nihil excellentiur in se,
Naturam quod spectat, habent, quam parvula quidquid
Ac simplex atomus revera possidet omnis.
Nulla igitur per se, si per se non fuit una »;

Anti-Lucret., lib. III, vv. 157 sqq, t. I, p. 78, ed. cit. Cf quae demonstravimus in *Cosmologia*, vol. II, c. VII, art. 2, p. 422, 424.

mundi effectricem. Haec autem, cum Deus sit, quemadmodum ab initio monuimus, Deum esse luculenter patet.

53. 2° Res, quae in mundo existunt, sunt contingentes, nempe, cum sint mutabiles, limitibusque circumscriptae, ita existunt, ut potuerint non existere, ac proinde in seipsis rationem sufficientem suae existentiae non continent. Atqui entia contingentia existere haud possent, nisi existentia Entis necessarii admittatur, quod existat a se, et a quo entia contingentia ad existendum determinantur. Ergo existit Ens necessarium, quod est Deus. Et sane, entia contingentia, cum ex natura sua nonnisi possibilitatem ad *esse* exhibeant, nequeunt ad actum reduci, nisi per aliquam causam, in qua ratio, cur ipsa existant, contineatur. Id explicari potest exemplo aeris, qui, cum sit *in potentia* ad calorem, nonnisi a calido calefieri potest. Atqui, si omnia essent contingentia, seu, nisi praeter entia contingentia Ens necessarium existeret, causa, quae rationem existentiae eorum contineat, assignari non posset. Ergo, nisi admittatur existentia Entis necessarii, nullum ens contingens existere posset. « Si nihil, aiebat Richardus Victorinus, a semetipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent [1] ».

3° Cum ens contingens natura sua sit indifferens ad existendum, vel non existendum, aliqua causa indiget, quae ipsum ad existendum determinet. Iam si haec causa contingens est, et ipsa ab alia pendeat necesse est; et quoniam idem de quavis causa contingente dici debet, illud consequitur, quod, nisi ad causam, quae ab alia non pendeat, sed suae naturae necessitate vigeat, tandem aliquando ascendamus, series rerum dependentium sine illa, a qua pendet, admittenda foret. Atqui hoc evidentissime absurdum est. Ergo existentia rerum contingentium, cuiusmodi res mundanae sunt, existentiam Entis necessarii, nempe Dei, expostulat.

54. Brevi forma ita argumentatur B. Albertus M.: « Deum esse ratio naturalis dictat, quae per effectum in cognitionem causae pervenit. Omne namque causatum indiget alio, ut sit, et iterum illud alio, ut sit, et ita erit in infinitum procedere, vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid, quod sit causa omnium. Circulus autem non est in rebus singulis, quoniam oporteret aliquid esse prius, et posterius seipso; nec erit processus in infinitum, quia universitas causatorum tota causata est, sive sit finita, sive infinita: ergo indiget alio, ut sit, quod erit extra universitatem creatorum[1], et hoc Deus est, a quo fluunt omnia [2] ».

55. Rationum istarum vim duobus effatis adversarii eludere conantur, nempe 1° *eorum, quae sunt relativa, et connexa, eadem est ratio;*

---

[1]) *De Trin.*, lib. I, c. 8, p. 228, ed. cit.

[2]) *Compend. theolog. veritatis*, c. 1.

2° *a sensu distributivo ad collectivum non valet illatio.* Ex quorum primo, quemadmodum ab Entis necessarii existentia nequit entis contingentis existentia inferri, ita *a pari* existentiam Entis necessarii ab existentia entis contingentis argui non posse conficiunt; ex altero autem illud deducunt, quod etsi singula entia contingentia nequeant ex sui natura in existentiam prodire, tamen idem de tota serie colligere non licet.

56. At merae argutiae sunt haec, neque nisi cavillationis causa proferuntur. Etenim primum effatum, uti in *Logica* [1] explicavimus, tum veritate gaudet, cum de iis intelligitur, in quibus connexionis relatio est mutua. Iam relatio inter contingens, et necessarium non est mutua; ens enim contingens postulat, ut sit ens necessarium, a quo in suo *esse* determinetur, secus absque causa existeret; e contrario, Ens necessarium, sibi soli sufficiens, nihil in sui natura includit, quod productionem contingentis exigat. Itaque si relatio inter Deum, et creaturas non est mutua, *paritas* illa, quae in obiectione instituitur, consistere non potest. « Dicendum, inquit ad hanc rem B. Alb. M., quod licet non sequatur creaturam esse, si Deus sit; tamen e converso, sequitur Creatorem esse, si sit creatura [2] ».

57. Quod spectat ad alterum effatum, illud verum quidem est, si de proprietatibus accidentalibus sermo habeatur, non etiam si de proprietatibus essentialibus. Et sane, cum de proprietatibus accidentalibus agitur, non licet argumentari a singulis ad totam collectionem; quia id, quod convenit toti collectioni, potest non convenire singulis. At vero, si de proprietatibus essentialibus, valet argumentatio a singulis ad totam collectionem, illae enim aeque singulis, ac toti collectioni conveniunt. Iam *esse ab alio* essentiale est entibus contingentibus. Ergo neque ea singula, neque tota ipsorum collectio, etiamsi infinita supponatur, possunt esse a seipsis. Declarari id potest exemplo collectionis lapidum, quae, etsi infinita ponatur, nihil continere potest, quod lapidis ad ratiocinandum impotentiam excludat. « Praedicatum entis ab alio, inquit ad hanc rem Card. d'Aguirre, seu entis facti ab alio, est transcendens, sicut praedicatum possibilis, et impossibilis: atque adeo nequit convenire singulis partibus collectionis tam finitae, quam infinitae, acceptis distributive, quin integrae collectioni conveniat. Si enim singulae partes collectionis sint possibiles, aut impossibiles, etiam ipsa collectio. Si singulae existant, tota collectio existet. Si singulae sunt entia ab alio, vel factae ab alio, idipsum de tota collectione existimari debet. Dum igitur athei negant esse aliquam primam causam, seu ens nullatenus factum, concedere tenentur totam collectionem entium, et causarum esse ens factum ab alio, sicuti id concedunt de singulis partibus eiusdem collectionis [3] ».

---

[1]) Par. I, c. I, art. 4, p. 60 vol. I. — [2]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, art. 2 ad 3.

[3]) *Op. cit.*, disp. XII, sect. 7, p. 271, ed. cit. Idem Auctor ad explodendam hanc

58. Postremum argumentum ex necessitate sapientissimi Gubernatoris, qui singulas creaturas in suos fines ordinet, ac dirigat, eruitur. Sane argumentis tum *a posteriori*, tum *a priori* causas finales in mundo existere probavimus [1]. Atqui res naturales, cum omni vi cognoscendi destituantur, certe non cognoscunt finem, ob quem agunt, ideoque ad finem assequendum nequeunt moveri ex seipsis, sed necesse est, ut ab aliqua causa intelligente moveantur. Ergo admittenda est suprema aliqua causa intelligens, quae omnia in suos fines dirigit, et haec est Deus [2].

59. Quod si res naturales ex propria suae naturae inclinatione actiones sibi proprias exerunt, id, quin supremam intelligentiam illas dirigentem excludat, magis confirmat. Etenim in primis etiam res artefactae, etsi proportionem ad suos fines habeant, puta cithara ad melodiam, opus tamen habent causae intelligentis partes earum disponen-

---

atheorum hypothesim, ex principiis a s. Anselmo in *Monol.* c. V statutis, hoc conficit argumentum: « Omnis essentia composita, cuius omnes, et singulae partes sunt factae, debet habere extra se aliquam causam, a qua fiat. Atqui essentia collectionis rerum, et causarum omnium quovis tempore existentium, est composita, et eius conditionis, ut omnes, et singulae illius partes sint factae, ut athei dicunt. Ergo debet habere extra se aliquam causam, a qua fiat. Consequentia est in modo, et figura perfecta. Maior, quae sola probationem desiderat, suadetur multipliciter. Primo: Nam eo ipso, quod essentia sit composita ex partibus, quarum singulae sint factae, etiam ipsa debet esse facta; cum nihil aliud sit, quam collectio suarum partium. Ergo debet habere extra se causam aliquam, a qua fiat. Si enim nullam extra se causam habeat, sed facta sit a causa existente intra se; infertur plane eiusmodi causam, a qua intrinsece componitur, et fit essentia ipsa, debere efficere reliquas partes, quibus essentia illa constat; ac proinde vel fieri a reliquis partibus, quas efficit, vel a seipsa; quorum utrumque implicat contradictionem, ut supra probatum est. Secundo probatur eadem maior propositio: Si enim omnes partes eius essentiae compositae, sunt factae a causa existente, non extra, sed intra essentiam, etiam haec erit facta ab eadem causa; nam qui efficit omnes partes alicuius essentiae compositae, etiam illam efficit. Id autem est impossibile. Causa enim intranea efficiens omnes partes illius essentiae, ac subinde ipsam, aut est una pars dumtaxat, aut aliquae, aut omnes. Si una tantum; sequitur, ut illa, faciendo omnes, seipsam efficiat. Si autem aliquae, aut omnes; infertur etiam, ut vel illae directe efficiant seipsas; vel quod mutuo, et invicem se faciant. Neque enim aliter intelligi potest, ut omnes partes, et subinde essentia, quam componunt, habeant causam efficientem intra se, et non extra. At ea omnia absurda, et impossibilia esse superius demonstratum est. Ergo de primo ad ultimum omnis essentia composita, cuius omnes, et singulae partes sunt factae, debet habere extra se causam aliquam, a qua fiat. Eiusmodi autem causa extra omnium rerum factarum collectionem existens, debet esse aliquod ens infectum, sive non factum, quod Deum appellamus »; *ibid.*, sect. 6, p. 268, 269.

[1]) Vol. II, *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 375 sqq.

[2]) Ad vim argumenti huius vindicandam Sam. Parkerus totum suum opus instituit, *Disputationes de Deo, et Providentia Divina*, Londini 1778. Cf etiam J. de Castillon, *Observations sur le livre intitulé Systéme de la nature*, p. 2, p. 167 sqq, Neuchâtel 1772; et Dissert. Gerardi Montyn, *Argumentum, quod pro existentia Dei ducitur ex causis, quae dicuntur finalibus*, Trajecti ad Rhenum, etc.

tis, atque ad illos fines accommodantis; idcirco id ipsum de agentibus naturalibus, quae totam artis solertiam prorsus exsuperant, tenendum est. Praeterea, inclinatio rerum naturalium ad proprium finem suis actionibus assequendum illa est, quae nomine *appetitus naturalis* designatur ; cuius actus, uti cum s. Thoma alibi monuimus, cognitionem in Deo, qui res in proprios fines ordinavit, requirit [1]. Denique res naturales interdum propriae inclinationis oblitae in eo statu constituuntur, qui bono Universi conformior est, quam propriae inclinationi [2]; id quod evidens argumentum est eas non agere, nec ad suos fines tendere ex solo pondere et inclinatione naturae, sed ex supremae cuiusdam intelligentiae directione, et motione.

60. Hoc argumentum, quippe quod cum argumento *physico-theologico* quamdam similitudinis affinitatem habet, fusius in sequenti articulo prosequemur. Ut autem institutam de argumentis metaphysicis orationem ad exitum deducamus, haec ob oculos proponere censemus.

61. 1° Quemadmodum alibi adnotavimus, ab existentia mundi, qui est finitus, existentia Dei, qui est infinitus, recte admodum infertur propter connexionem inter effectum, et causam [3]. Iamvero inter mundum, et Deum connexio, eo quod effectus finitus a causa finita potest produci, haud infringitur. Et sane, etsi effectus finitus a causa finita possit produci, tamen ab existentia mundi, qui est effectus finitus, existentia Dei, qui est infinitus, optime colligitur, siquidem effectus finitus a causa finita gigni quidem potest, ita tamen, ut Causa prima infinita subaudiatur. Etenim in primis quaelibet causa finita, et contingens, cum a se neque existere, neque agere valeat, Causam, quae a se existit, et a qua pendet, exigit, ut aliquem operetur effectum. Deinde causa finita, cum non producat ex nihilo substantiam alicuius rei, sed tantum quemdam modum *essendi* in substantia iam existente inducat, causam, ex qua substantia rei, super quam agit, e nihilo producitur, expostulat. Iam causa, quae a se existit, et quae virtute producendi substantiam rei ex nihilo pollet, infinita est. Ergo intelligi non potest, quomodo a causa finita effectus finitus proficiscatur, nisi existentia Causae infinitae adstruatur. Exinde illud etiam perspicitur, quod etsi mundus sit effectus finitus, tamen, cum eius origo nonnisi per productionem ex nihilo explicari possit, causam postulat infinitam.

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 371.

[2]) Opportune ad hanc rem inquit s. Gregorius Nyssenus: « ... Sed et illa, quibus est natura sursum ferens, deorsum vergant, solis calore per radios defluente, graviaque corpora subleventur, per vapores extenuata, ut et aqua praeter suam naturam sursum feratur, per aerem flatibus vecta, et aethereus ignis ad terram deferatur, ut et infimae partes caloris expertes non sint, terraeque superfusus imbrium humor, cum unus natura sit, innumerabiles germinum gignat differentias, subiectis omnibus convenienter inditus »; *De an. et resurr.*, p. 15, Lipsiae 1837.

[3]) Cf p. 333, et vol. I, *Idealog.* c. I, art. 4, p. 496.

2° Errore fallitur Hegelius, qui in argumento metaphysico dependentiam existentiae Dei ab existentia mundi adstrui arbitratur, sive rationem, ob quam Ens necessarium existit, ab existentia entis contingentis derivari [1]. Sane, cum arguitur: *mundus existit*; *atqui mundus existere nequit, quin existat Deus*; *ergo existit Deus*, mundum esse causam, cur Deus existat, minime adstruitur; sed mundus habetur, uti *principium cognoscendi*, seu uti signum, quo cognosci possit Deum existere [2], et Deus, uti principium *essendi*, seu uti ratio, cur mundus existat [3].

3° Necessitas conclusionis, in qua ex metaphysico argumento affirmamus existentiam Dei, est quidem hypothetice, non absolute necessaria; nam propositio, in qua entium contingentium existentia asseritur, non absolutam, sed hypotheticam praesefert necessitatem; at vero illa conclusio non affirmat Deum esse hypothetice, sed potius esse absolute necessarium; illud enim sibi vult, quod, posita entium contingentium existentia, existentia Entis, quod necessario existit, absolute asserenda est.

4° Kantius argumento metaphysico, quod ipse *cosmologicum* vocat, existentiam Dei evinci non posse contendit. Etenim illa argumentatio ita progreditur, ut, admissa existentia Entis necessarii, ex ipsa Eius notione ipsum infinite esse perfectum arguatur; et quoniam haec propositio: *Ens necessarium est infinite perfectum*, converti in hanc potest: *Ens infinite perfectum est necessarium*, sive *necessario existit*, liquet ex ipsa notione Dei existentiam Eius inferri. Quocirca argumentum illud in *ontologicum*, quod nullam vim habet, resolvitur [4]. At vero sophista ille aliter cecinit, quam putavit. Sane, quin dicamus argumentum ontologicum, quod Kantius impugnat, longe diversum ab eo esse, quod s. Anselmus proposuit, et propugnavit [5], argumentum illud non ideo futile est, quia ex conceptu Entis necessarii infinitas Eius perfectiones deducit, sed quia in eo idealis tantum existentia Entis necessarii continetur. E contrario, argumentum metaphysicum in primis notionem Entis necessarii obiectivam, et realem nobis exhibet, quia a rerum contingentium reali existentia, et a connexione, quae inter effectum, et causam intercedere debet, ipsam deducit. Deinde ex notione Entis necessarii infinitatem Eius derivat; et quoniam reale est Ens necessarium, quod argumento metaphysico probatur, quidquid per analysim conceptus illius demonstratur, verum et

---

1) *Religions-philosophie*, II, 18.

2) Hinc s. Bernardus: « Opus habet anima humana velut quodam vehiculo creaturae, ut ad cognitionem Creatoris assurgat »; *Serm. In Ps. LXXXIV*, *Opp.* t. I, p. 164, Venetiis 1596.

3) Vid. H. Klee, *Katolische Dogmatik*, tom. II, lib. I.

4) *Crit. de la raison pure*, trad. par Tissot, *Dial. transc.*, liv. II, c. 3, sect. 3.

5) Vid. Ad. Fricke, *Op. cit.*, p. I, c. II, p. 48 sqq, ed. cit.

reale quoque sit oportet. Inde etiam patefit propositionem illam: *Ens necessarium est infinitum*, si in eam: *Ens infinitum est necessarium*, sive *necessario existit*, convertatur, ad realem ordinem pertinere, quia obiectiva Eius existentia iam priori ratiocinatione adstructa est. Itaque inter argumentum *cosmologicum*, et *ontologicum* tanta differentia existit, quanta inter argumentationem, quae circa realitates, et eam, quae circa ideas tantum versatur.

ARTICVLVS QVARTVS

De argumento physico-theologico

62. Mirabilis huius Universi structura, quem Graeci Κοσμον nomine propter decorem, et elegantiam appellarunt[1], praestantissimum artificem, sive Deum argumento, quod *physici-theologici* nomen habet, demonstrat. Etenim, aiente s. Gregorio Nazianzeno, « quemadmodum quispiam citharam pulcherrime confectam, et elaboratam conspiciens, eiusque concinnitatem, et constitutionem; aut etiam ipsius citharae cantum audiens, nihil aliud, quam ipsum citharae conditorem, ac citharaedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum; eodem quoque modo nobis is, qui res effecit, effectasque movet, et conservat, manifestus est, tametsi mente non comprehendatur. Ac nimis profecto hebes, et stolidus est, quisquis non hucusque sponte sua progrediţur, naturaliumque demonstrationum vestigiis insistit[2] ». Atque idem argumentum pertractans s. Athanasius, eleganter inquit: «Saepe ex operibus artifex, etiamsi non videatur, cognoscitur; atque, ut de statuario Phidia narrant, eius nempe opera ex mutua inter se partium proportione et dispositione Phidiam licet absentem spectantibus exhibuisse; ita ex mundi constructione illius effector et opifex Deus intelligendus est, tametsi oculis corporis non aspicitur... Ecquis enim coeli ambitum, solisque et lunae cursum, aliorumve siderum positiones, et circumvectiones, contrarias quidem, ac dissimiles, sed in ipsa dissimilitudine aequalem ordinem ab omnibus servatum intueri potest, quin secum cogitet haec non a semetipsis, sed ab alio, nempe ab auctore administrari, et regi? Quis solem die exoriri, et lunam nocte apparere, immutabilique lege per aequalem omnino dierum numerum decrescere, et crescere, atque ex sideribus alia quidem discurrere, cursusque varie immutare, alia

---

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, Introd., p. 202. Apposite s. Hilarius: « Pulcrum itaque coelum, aether, terra, maria, et universitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, κοσμος, id est mundus nuncupari videtur »; *De Trin.*, lib. I, n. 7, *Opp.*, p. 770, Parisiis 1693.

[2]) *Orat.* XXXIV, n. 11, p. 540, *Opp.* t. I, Parisiis 1630.

vero inenarrantia constanter moveri aspiciens, non intelligat illa necessario ab opifice aliquo gubernari ? [1] »

63. Religio nobis foret praeterire Minutium Felicem ita praeclare disserentem : « Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod Numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur ? Coelum ipsum vide, quam late tenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur : iam scies quam sit in eo Summi Moderatoris mira et divina libratio. Vide et annum, ut solis ambitus faciat, et mensem vide, ut luna auctu, senio, labore circumagat. Quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis, et quietis alterna reparatio? Relinquenda vero astrologis prolixior de sideribus oratio, vel quod regant cursum navigandi, vel quod arandi, metendique tempus inducant : quae singula non modo ut crearentur, fierent, disponerentur, summi Opificis, et perfectae rationis eguerunt, verum etiam sentiri, perspici, intelligi sine summa solertia et ratione non possunt. Quid, cum ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur, nonne auctorem suum, parentemque testantur ? Ver aeque cum suis floribus, et aestas cum suis messibus, et autumni maturitas grata, et hiberna olivitas necessaria : qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret. Iam providentia quanta, ne hiems sola glacie uereret, aut sola aestas ardore torreret, autumni, et veris inserere medium temperamentum, ut per vestigia sua anni revertentis occulti et innoxii transitus laberentur. Mari intende, lege litoris stringitur : quidquid arborum est, vide, quam e terrae visceribus animatur. Aspice oceanum, refluit reciprocis aestibus : vide fontes, manant venis perennibus : fluvios intuere, eunt semper exercitis lapsibus. Quid loquar apte disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum ? Quive animantium loquar adversus sese tutelam multiformem? alias armatas cornibus, alias dentibus septas et fundatas ungulis, et spicatas aculeis, aut pedum celeritate liberas, aut elatione pinnarum? Ipsa praecipue formae nostrae pulcritudo Deum fatetur Artificem, status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in arce compositi. Longum est ire per singula : nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit, et decoris, et, quod magis mirum est, eadem figura omnibus, sed quaedam unicuique lineamenta deflexa ; sic et similes universi videmur, et inter se singuli dissimiles inveniuntur [2] ».

64. Atque adeo hoc argumenti genus apud PP. celebratum erat, ut interrogantibus, unde Deum esse cognoscatur, illud sat, superque

---

[1]) *Oratio Contra Gentes*, n. 35; *Opp.* t. I, p. I, p. 34, Parisiis 1698.

[2]) *Octav.*, p. 126 sqq, Lugduni Batavorum 1672.

esse censuerint ; « idcirco enim, ut s. Ambrosius scribit, tam pulcra astra condidit, ut ex iis quantus, et quam admirabilis Creator eorum est, possit agnosci, et solus adorari [1] ». Hinc s. Augustinus elegantibus his verbis inquit : « Interroga pulcritudinem terrae, interroga pulcritudinem maris, interroga pulcritudinem dilatati et diffusi aëris, interroga pulcritudinem coeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia, quae moventur in aquis, quae morantur in terris, quae volitant in aëre; latentes animas, perspicua corpora, visibilia regenda, invisibiles regentes ; interroga ista. Respondent tibi omnia: Ecce vide, pulcra sumus.Pulcritudo eorum, confessio eorum. Ista pulcra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher ? [2] » Neque tantum totius Universi compagem, sed etiam solam corporis humani structuram confitendae Divinitatis argumentum esse posse s. Basilius monet. « Exacta, inquit, et diligens tui ipsius contemplatio viam tibi praestruet sufficienter prorsus, et idoneam ad Dei cognitionem. Si enim attenderis tibi ipsi, omnium, quae sunt, nullo apparatu opus fuerit, quo adiutus velut per vestigia agnoscas tuum Conditorem. In teipso etenim, tanquam mundo distincte adornato, licet exiguo, contemplari licebit eximiam Conditoris tui et incomparabilem sapientiam [3] ». Quinimmo, monente Tertulliano, illorum etiam, quae minima putantur, et vilissima, ut *apis aedificia*, *formicae stabula*, *aranei retia*, *bombycis stamina*, ad Dei cognitionem nos ducit [4].

65. Nobis satis sit ex ordine mundi generatim spectato argumentum hac brevi forma conficere : Mirificus in hoc mundo ordo existit. Atqui, nisi Ens infinite intelligens, nempe Deus, auctor huiusmodi ordinis assignetur, admirandi illius effectus causa tolleretur. Ergo.

66. Quod spectat ad *maiorem*, res mundanae non solum singulae ea partium proportione, et symmetria devinciuntur, qua finem, ad quem, uti antea diximus, comparatae sunt [5], optime assequuntur,

---

[1]) *In Epist. ad Rom. I*; *Opp.* t. III, p. 190, Romae 1579.

[2]) *Sermones ad populum*, Serm. 241 *in diebus Paschalibus*, c. 2, n. 2.

[3]) Hom. *Attende tibi ipsi*, p. 352, Paris 1618.

[4]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 14; *Opp.* t. I, p. 203, Parisiis 1658. Quamplurimi etiam inter recentes fuerunt, qui ex uno tantum entium genere, e. g., ex oculi dumtaxat, aut auris, aut manus artificio, aut ex pluviae, vel grandinis, aliarumque metereorarum generatione, vel ex sola dispositione, et cursu astrorum, vel etiam ex insectis et vegetabilibus sapientissimi Conditoris existentiam demonstrarunt. Eos nominant Andr. Spagni, *Dissertatio de mundo*, Romae 1770; Ubaghs, *Inst. phil.*, pars IV, *Theod.*, *Appendix notarum*, nota *A*, p. 301-303, Lovanii 1845; et Kayser, *Op. cit.*, c. III, § 3, p. 68, not. 2.

[5]) De hac in singulis rerum speciebus proportione vid. Lessius, *De Providentia Numinis, et animi immortalitate*, lib. I, c. 3, p. 31 sqq, Antuerpiae 1617; et Fé-

sed etiam, quemadmodum alibi a nobis ostensum est [1], etsi variarum specierum sint, tamen ita inter se colligantur, ut unicum mundi systema efforment, atque non obstantibus innumeris, variis, et partim contrariis, quibus praeditae sunt, viribus, per causas efficientes, et finales secum invicem connectuntur, et per constantem harum, quas inter se habent, relationum harmoniam, et consensum ad unicum finem concurrunt. Atqui in his ordo Universi consistit [2]. Ergo de ordinis mundani existentia nulla occurrere potest dubitatio [3]. Hinc s. Thomas: « Forma Universi consistit in distinctione, et ordine partium eius [4] ».

67. Ex hoc autem ordine fit, ut mundus, aiente s. Augustino, *in coelo, in terra, in aëre, in aquis* sit *innumerabilibus miraculis plenus, et omnibus, quibus plenus est*, sit *ipse maius, et excellentius miraculum* [5]. Hinc, monente s. Thoma, mundus hic adeo in genere suo perfectus est, ut melior esse nequeat: « Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia [6] ».

68. Quod ad *minorem* attinet, « natura, inquit Lactantius, qua dicitis

---

nélon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, p. I, ch. I, p. 1 sqq, *Oeuvr. phil.* ed. Jacques, Paris 1863. Vid. etiam, quae diximus in vol. II, *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 375.

[1]) *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 348 sqq, et art. 3, p. 368 sqq.

[2]) *Ibid.*, c. VI, art. 1, p. 387-388. « Ordo, inquit s. Augustinus, est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio »; *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 13. Cf *Contr. Faust.*, lib. XXI, c. 13.

[3]) Cf *Cosmol.* c. cit., art. 2, p. 391.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 39, n. 5.

[5]) *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 7.

[6]) I, q. XXV, a. 6 ad 3. Hoc idem ita explicatur a s. Bonaventura: « Dicendum, quod est ordo partium in toto, et est ordo partium in fine. Primus ordo respicit sapientiam; secundus ordo respicit bonitatem. Et sunt isti duo ordines ita coniuncti, ut unus alteri conformetur; et ordo partium in universo est propter ordinationem ad finem. Si autem loquamur de ordine partium in universo, aut hoc est quantum ad partes primas, et substantiales; et sic absque distinctione optime sunt ordinatae, ita quod melius ordinari non potuerunt, quia in eis consistit ordo substantialis, et pulcritudo universi immutabilis. Vel quantum ad partes corruptibiles, et remotas, et hoc dupliciter. Aut ut absolute, et ut nunc, et sic potuerunt melius ordinari, et aliquando erunt melius ordinatae. Aut simpliciter, et in relatione ad finem, et sic sunt res optime ordinatae in universo, secundum quod convenit ordini in finem. Similiter optime ordinatae sunt res in finem, salvo ordine Universi, quia Universum est tamquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, art. 1, q. 3, *resol.*

orta esse omnia, si consilium non habet, efficere nihil potest. Si autem generandi et faciendi potens est, habet ergo consilium, et propterea Deus est. Nec alio nomine appellari potest vis, in qua inest et providentia excogitandi, et solertia, potestasque faciendi [1] ». Et sane, s. Thomas ita argumentatur : « Impossibile est aliqua contraria, et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro, et a casu, sed ut semper, vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur, et hoc dicimus Deum [2] ». Quam argumentationem iam ante Aquinatem sanctus Damascenus adhibuit ; ait enim : « Porro ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio, atque gubernatio nos docent Deum esse, qui universum hoc coagmentarit, sustentet, et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset, ut inter se pugnantes naturae, ignis, inquam, et aquae, aëris, et terrae ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohaererent, ut nulla ratione solvi possint; nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret ? [3] »

69. Idem amplius explicare praestat hoc modo: In primis, cum ordo sit apta mediorum dispositio ad finem, liquido patet causam mundani ordinis non nisi sapientem esse posse : « Ordinare sapientis est; ordinatio enim aliquorum fieri non potest, nisi per cognitionem habitudinis, et proportionis ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum ; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines, et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum, iudicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiae est ; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat ; unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum sapientes illius artificii dicuntur [4] ». Deinde causam infinite sapientem, nempe Deum, ordo mundanus demonstrat. Etenim constantia ordinis in rebus mutationi obnoxiis subsistere haud posset sine fixis legibus, quae nec per mutuam collisionem, nec per vicissitudines, contrariosque eventus umquam labefactarentur ; secus, ut s. Athanasius ait, « nullus ordo, sed nihil, nisi confusio in mundo videretur, nihil locum suum servaret, sed omnia perturbata forent, nihil consisteret, sed cuncta essent instabilia ; nullus denique modus, vel mensura rerum posset esse [5] ».

---

1) *Div. Inst.*, lib. II, c. 8, p. 289, *Opp.*, t. I, Parisiis 1884.

2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 13.

3) *De Fide orth.*, lib. I, c. 3, p. 126, ed. Lequien.

4) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 24. Brevius alibi : « Solius rationis est dirigere, vel ordinare » ; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VI, a. 1 c.

5) *Op. cit.*, n. 37-38, p. 35-36, ed. cit.

At vero, pergit idem sanctus Doctor, « non res illae, quae inter se pugnant, et contrariae sunt, seipsas simul copularent, nisi aliquis superior et dominus eas colligaret, cui et ipsa elementa tamquam servi hero tam prompte parent, cedunt, et obtemperant, ut nullum eorum propriam naturam spectans alteri adversetur, sed singula Dominum colligantem agnoscentia, concordiam erga se servent, et quantumvis contraria sint natura, gubernantis voluntate ineant amicitiam ». Ergo, concludit, ex universitatis ordine, ac concentu principem, et administratorem intelligi necesse est Deum [1]. Et non quidem *praepropera celeritate*, uti Kayser scribit [2], sed optimo iure. Etenim sancti Doctoris argumentatio hoc sibi vult, quod qui ordinem constantem instituit, omnes possibiles legum collationes praevidere debuit, easque dumtaxat seligere, quae numquam ad collisionem pervenirent, quaeque nullo adverso eventu subverterentur, aut saltem per oppositam rerum vicissitudinem ad pristinam dispositionem redirent; hinc omnes etiam possibiles eventus, qui ex causarum activitate provenirent, omnesque eorum concursus perspectos habere debuit; quinimmo, cum et homines partem huius physici ordinis constituant, ab eorumque libera cooperatione ex parte iste ordo dependeat, plurimaque entia libero ipsorum usui subiiciantur, futuras etiam eorum liberas actiones debuit praevidere. Atqui praevisio omnium possibilium eventuum, atque actionum liberarum infinitam intelligentiam necessario expostulat. Ergo [3]. Id etiam s. Bonaventura innuit hac comparatione: « Sicut in productione rerum manifestatur potentia, sed in comparatione, sive in ordine non entis ad ens ostenditur summa potentia ex nihilo ; sic ordo rerum in universo in se ostendit sapientiam ; et ordo ad finem bonitatem ; sed in comparatione unius ad alterum ostenditur summa sapientia, et summa bonitas, quia nihil potest hunc ordinem deordinare [4].

70. Ut huius argumenti robur enervent athei, vel ordinem ex mundo removere ex multis, quae imperfecta, immo inutilia, et noxia in eo esse reponunt ; vel ex casu fortuito, aut ex vi attractionis ma-

---

[1]) Loc. cit.

[2]) *Op. cit.*, c. 3, § 4, p. 73, not. 2. Kantius etiam censuit ex rerum ordine existentiam tantum causae illi accommodatae inferri posse, non vero causae infinite intelligentis, nempe Dei; *Op. cit.*, *Dialect. transcend.*, lib. 2, c. 3, sect. 3. Eius sententiae suam adiunxit Eug. Poitou, *Les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux*, Conclus. II, p. 343, Paris 1864.

[3]) Cf Suarez, *Met.*, t. II, Disp. XXIX, sect. 2, p. 21 sqq, Coloniae 1614.

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, art. 1, q. 3 *resol.* Ex hac, qua argumentum *physico-theologicum* proposuimus, ratione illud etiam perspicitur, existentiam Causae infinitae inde per se esse inferendam, ac proinde falsos esse Ubaghsium (*Op. cit.*, ibid., c. IV, § 161, p. 86, ed. cit.), aliosque philosophos catholicos, qui illi argumento, nisi metaphysico fulciatur, nullam vim inesse docuerunt. Ita etiam opinatus est Ger. Montyn, *Op. cit.*, par. 3, § 1, p. 142, 143, ed. cit.

teriae insita causam illius ordinis reddere nituntur. At imperite sane, et praeter omnem rationem istas hinc, illincque corrasas difficultates afferunt. Re quidem vera, eorum, quae in hoc mundo occurrunt, si in seipsis spectentur, nihil imperfectum est, neque dici potest. Etenim quaenam non est vel in vilissimo culice ordinata constructio partium? quinam vel in minima plantula fibrarum contextus? Quare s. Augustinus, in huiusmodi rebus perfectionem admiratus, ait: « Deus ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis; quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed artificis sapientia metienda sunt; sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulcritudini; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum [1] ».

71. Quod si aliquae res cum aliis nobilioribus conferantur, minus perfectae quidem sunt; at vero hanc diversam partium perfectionem ad compositionem totius plurimum conferre nemo ignorare potest. « A terrenis, inquit idem sanctus Doctor, usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inaequalia, ut essent omnia [2] ». Id ipsum praeclare hac comparatione explicat: «Anthiteta enim in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur, contraposita... Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulcritudo componitur [3] ». Quocirca « ita ordinantur omnes (res) officiis, et finibus suis in pulcritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat [4] ».

72. Insuper, monente eodem sancto Doctore, ex dictis illud etiam perspicitur de singularum rerum utilitate *recte non iudicari*, nisi earum relatio ad totum universum perspiciatur, « quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulcro solos capillos, nec in bene pronunciante solum digitorum motum [5] ». At vero nos tot, tantarumque rerum, quae in mundo sunt, nexum, variorumque finium subiectionem, eorumque ad ultimum finem relationem mente assequi non possumus; ut enim Lactantius advertit, « si potest homo intelligere divina, potest et facere; nam intelligere est quasi e vestigio subsequi; non potest autem facere, quae Deus; ergo nec intelligere quidem potest, quae facit Deus [6] ».

---

[1]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22.
[2]) *Loc. cit.*
[3]) *Op. cit.*, ibid., c. 18.
[4]) *De vera Religione*, c. 40, n. 76.
[5]) *Ibid.*
[6]) *Div. Inst.*, lib. VII, c. 2, p. 739, ed. cit.

Si igitur totus ordo, singularumque rerum nexus perspectus nobis non est, inutile, vel noxium dicere nihil possumus. « Si intrares forte, ad rem ait s. Augustinus, in officina fabri ferrarii, non auderes reprehendere folles, incudes, malleos. Et da imperitum hominem nescientem quid, quare sit, et omnia reprehendit. Sed si non habeat peritiam artificis, et habeat saltem considerationem hominis, quid sibi dicit? Non sine causa hoc loco folles positi sunt; artifex novit quare, etsi ego non novi. In officina non audet vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum? [1] » Et alibi eadem ratione *de monstrosis apud nos hominum partubus* loquitur: « Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat, vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulcritudinem, quarum partium vel similitudine vel diversitate contexat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur; quoniam cui congruat, et quo referatur, ignorat [2] ».

73. Ceterum, ut aliqua ratione apprehendi possit, quantum in his, quae videntur noxia, Divina Sapientia eluceat, audiendus est s. Chrysostomus, sic inquiens: « Ferae autem, et serpentes, montes, et infrugiferae arbores quamnam putas utilitatem afferunt? Multam certe, et quae nostram vitam valde contineat. Nam et ad aedificia, montes et colles et infructifera sunt nobis valde apta, et nisi ea nobis suppeterent, nihil vetaret, quo minus genus nostrum interiret. Quemadmodum ergo cultis agris opus habemus ad hoc, ut alamur; ita etiam lignis infrugiferis, et lapidibus egemus ad hoc, ut domus aedificemus, et alia innumerabilia ex eis componamus. At serpentes, inquies, et scorpii, et dracones, quid ad vitam utile adferunt? et quidnam commodi ex eis percipitur? Plurimum, idque inenarrabile, nec minus certe, quam ex mansuetis, et cicuribus. Illa enim sunt apta ad usum corporis; haec vero et tibi metum afferunt, et ut sis modestus, et temperatus efficiunt, et ad certamen instruunt, et peccatum primi parentis tibi in memoriam redigunt, et ostendunt, quantorum malorum causa sit inobedientia... Neque enim eiusmodi ferae antea homini terribiles, nec ab eo fugiendae, sed cicures, et mansuetae... Cum his autem aliunde quoque possumus in his admirari providum Dei consilium, et dispensationem. Tamquam enim servae relegatae sunt, et tempore, et loco a nobis procul remotae, et nisi tu eas invaseris, eae te non invadunt, sed versantur in solitudinibus [3] ». S. Augustinus etiam contra eos, qui de igne, frigore, aut fera bestia, aliisque huiusmodi, quae perniciem afferunt, conquerebantur, ita recte habet:

---

[1]) *Enarr. in Psalm.* CXLVIII, n. 12; Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 21.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. XVI, c. 8. Cf Greg. Stengelius, *De monstris, et monstruosis, quam mirabilis, bonus, et iustus in mundo sit Deus, monstrantibus*; Ingolstadii 1647.

[3]) *Expositio in Psalm. CXLVIII*, n. 3, et 4; *Opp.* t. V, p. 494, 495, Parisiis 1724.

« Nec attendunt, quam vel in suis locis, naturisque vigeant, pulcroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tamquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter, atque scienter utamur, commoditatis adtribuant; ita ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciosa sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur; quamque e contrario etiam haec, quibus delectantur, sicut cibus, et potus, et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Unde nos admonet Divina Providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium, vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire, quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio [1] ». Sed de his uberius infra.

74. Commentum autem illud, quo athei post veteres Epicureos [2] ex fortuito atomorum concursu hoc mundi systema coaluisse obganniunt, iam alibi explosum a nobis fuit; non solum enim universam rerum mundanarum coagmentationem, sed ne ullam quidem earum speciem ex atomorum concursu prodire potuisse ostendimus [3]. Quapropter de hoc Epicureorum deliramento illud Lactantii referre nobis licet: « Quanto melius fuerat tacere, quam in usus tam inanes habere linguam! et quidem vereor, ne non minus delirare videatur, qui haec putet refellenda [4] »; vel illud Nysseni: « De rebus eiusmodi tacere esset convenientius, neque responso dignas putare stultas illas atque impias propositiones [5] ».

75. Ceterum, etsi detur atomos a se existere, et ex eis improductis aliquid fieri posse, tum ipsas sponte se movere, atque talem esse hunc motum, ut sibi ipsis occurrere debeant, et secum consocientur; tamen nec id evinci potest, hunc mundi ordinem ex ipsis casu prodiisse. Etenim, inter infinitas possibiles earum connexiones tum ordinatae, tum inordinatae fingendae forent, ac proinde cuique ordinato systemati infinita inordinata systemata respondere deberent; si igitur quaevis rerum ordinata connexio infinitis inordinatis circumagitur, ut ideo nulla ordinata extrahi possit, nisi inter infinitas inordinatas, quis non videt hoc non casus, sed mentis opus esse?

---

1) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22.

2) « Nemo certe illa, inquit Lactantius, praeter unum Leucippum, somniavit, a quo Democritus eruditus, haereditatem stultitiae reliquit Epicuro »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 17, *Opp.* t. I, p. 402, ed. cit. Et Gregorius Nyssenus: « Audio ad hoc maxime Epicurum opinionibus ferri, quod casu, et concursu quodam fortuito factam esse rerum naturam statuit, quasi nulla providentia per res permeante »; *De Anim. et resurr.*, p. 14, Lipsiae 1837.

3) Vol. II, *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 423 sqq.

4) *De ira Dei*, c. X; *Opp.* t. II, p. 102, ed. cit.

5) *Ibid.*, p. 14, et 15. S. Hilarius *impietatem eorum, qui mundum in hunc habitum ornatumque fortuitis motibus constitisse commemorant, ex natura ipsa iudicii communis ostendi* scripsit; Tract. *in lib. Ps.*, n. 2, p. 17, ed. cit.

76. Nec minus id patet in delecti ordinis conservatione, tum quia fingi non potest atomos infinitis vicibus sua sponte se dissolvisse, semel ac vero haec, quae modo spectatur, mundi conformatio casu fortuito contingit, non amplius dissolvi; tum quia cum constans effectus constantem habere debeat causam, fieri non potuisset, quemadmodum cum s. Athanasio adnotavimus [1], ut tot non dissimilia solum, verum etiam plane contraria corpora conspirent in unum, unitatemque conservarent perpetuo, ac tuerentur. «Nec enim, subdit Lactantius, tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in servandis ordinibus, temporisque constantia aut olim potuit sine provido artifice oriri, aut constare tot saeculis sine incola potenti, aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore [2] ». Et s. Chrysostomus: «Neque vero est solum admirabile quod regit, et continet, nec quod termini naturae stant fixi et immobiles, sed quod tempore adeo infinito. Considera quantum est aevi spatium, et eorum, quae sunt; nihil est omnino confusum. Non mare terram inundavit, non sol ea, quae videntur, exussit, non coelum labefactum est, non noctis, nec diei termini confusi sunt, non temporum conversiones, nec aliquid aliud eiusmodi, sed unumquodque eorum, quae sunt superne et inferne, stetit, diligentissime impositos sibi ab initio fines ad unguem servans [3] ».

77. Cum haec ita se habeant, facile redditur responsum recenti illi auctori [4], qui impiam causam propugnans, exemplo utitur Homeri,

---

[1]) P. 38. Maupertuisius, ut argumento, quod ex Universi ordine petitur, novam suam demonstrationem substitueret, scribere ausus est Epicureorum sententiam omnia casui tribuentium haud prorsus probabilitate caruisse. Illam autem demonstrationem a lege *refractionis* desumit, quam ipse *legem minimi* appellat, aut *principium minimae quantitatis*. Ea scilicet in re minimum inter eos, qui fieri possint, a natura motum adhiberi contendit, idque supremi Conditoris providentiam declarare (*Essais de Cosmologie*, *Avantpropos*, p. 8, sqq; *Hist. de l'Acad. Roy. de Berlin*, t. II, p. 268 sqq, et t. XII, p. 349 sqq). « Sed, ita eum breviter redarguit Al. Brenna, praeter quam quod non possit ea demonstratio, nisi a doctioribus percipi, imo ex doctioribus plerique legem illam omnino commentitiam putent, quam tandem Auctor ipse (vid. eiusdem *Venus Physique*) reiecit, quid erat, per eum ipsum, de cuius providentia loquimur, quid erat id, quam argumentum, fusius a doctis hominibus explicatum, et clariore in luce propositum adhibere? Si enim adeo mirum accidere debet minimum, ubi opus est, idque perpetuo a natura motum corporeis particulis ministrari, ut vel hunc sapientissimam Mentem illius motus causam agnoscas, nonne tam rati astrorum, innumerabilesque cursus, tanta in pulcherrimis, aptissimisque rebus cum gignendis, tum vero servandis, naturae constantia multo plus admirationis habebit? Nimirum id philosophos inter, praecipue recentiores, usuvenire videmus, ut dum suas aliqui merces venditare volunt, alienarum existimationem elevare conentur; quod tamen an honestum censendum sit, liberalis, et ingenuus lector agnoscit »; *De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate*, lib. I, c. 30, p. 188, n. 1, Florentiae 1773.

[2]) *De ira Dei*, c. X; *Opp.* t. II, p. 109, ed. cit.

[3]) *Hom.* X *ad populum Antiochenum.*

[4]) Auctor libri *Pensées philosophiques*, n. 21, p. 66. De hoc vide librum satis

aut Virgilii carminis, quod, si infinita notarum typographicarum coagmentatio ponatur, ex earum fortuito iactu tandem aliquando prodire potest. Etenim, ut haec compositio fingi possit, requiritur causa intelligens, quae notas typographicas efformet, quibus literae insculptae fuerint aptae Aeneidem conficere potius, quam Iliadem, aut poëma aliquod Arabicum, aut Sinicum; quae eas moveat, et iuxta latera, quae exsculptis literis sunt notata, demittat; quae efficiat ut literae in illa compositione perdurent, et in pristinam informitatem non relabantur [1].

78. Praestat haec, quae circa fatuitatem hypothesis veterum, recentiumque Epicureorum innuimus, iis sancti Damasceni verbis conficere: « Quid est quod ea, quae in coelo, et quae in terra existunt, quaeque aërem pervagantur, et quae in aquis degunt; imo etiam quae his anteriora sunt, coelum, terram, et aërem, ignis quoque et aquae naturam certis disposuit locis? a quonam commixta haec sunt, et distributa? quid est quod motum his impressit, perennique nec ulla re cohibito cursu ea versat? Annon eorum artifex, qui rebus omnibus rationem, modumque, quo universum hoc agatur, et regatur, indiderit? At quis horum artifex? Annon is, qui ea condidit, inque rerum naturam produxit? Nec enim τῳ αυτοματῳ, seu casui, eam vim, facultatemque tribuerimus. Sit enim casus, quod extiterint; at cuius tandem erit ea disposuisse? verum illud quoque, si lubet, concedamus; cuius vero erit eadem iuxta illas, quibus primum condita sunt, leges conservare, et custodire? Alterius profecto, quam casus; atque hoc quidnam aliud sit, nisi Deus? [2] »

79. Idem de alia hypothesi dicendum est, qua secundum recentes materialistas mundi ordo ex vi attractionis ipsi materiae insita, vel ex naturae viribus prodiisse sumitur. Etenim, admissa sola materiae attractione sine Deo, praeterquam quod neque ipsius attractionis, neque materiae, ex qua corpora conflata sunt, origo explicari posset [3], attractio illa unam materiae inordinatam, et confusissimam massam, non vero tot, tantaque corpora mole, forma, et figura a se invicem distincta, et accuratis distantiis seiuncta, ex quibus istius Universi venustas constituitur, efficere potuisset. « Quis, aiebat s. Gregorius Nyssenus, intuens universitatis concentum, tam coelestium, quam terrestrium miraculorum, et quemadmodum elementa natura inter se contraria ad eumdem omnia scopum per quamdam ineffabilem societatem connectantur, suam unumquodque facultatem ad hoc, ut universitas permaneat, conferentia, et neque immixta, nullaque societate con-

---

utilem, *Il Filosofo moderno, o sia l'Incredulo condannato al Tribunale della sua ragione*, qui conversus in italicum ex gallico sermone Lucae prodiit.

[1]) Videsis Lactant., *De ira Dei*, c. X, *Opp.* t. II, p. 110, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, loc. cit.

[3]) Cf Berton, *Observations philosophiques sur les systèmes de Newton*; Entretien 2, Paris 1778.

iuncta per qualitatum proprietatem a se invicem seiungantur, neque in se invicem intereant, confusa inter sese contrariis qualitatibus . . . Haec si quis mentis oculo intueatur, an non aperte docetur per ea, quae cernuntur, divina virtute, artificiosa, sapienterque in rebus apparente, omniaque permeante, et partes toti accommodari, et totum in partibus compleri, et una quadam virtute universitatem contineri, dum ipsa in se maneat, et circum se moveatur, et nec moveri umquam desinat, neque in alium quemdam locum, praeter eum, in quo est, deferatur [1] ». Eadem ratione scripsit Boëtius: « Mundus hic ex tam diversis, contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret; coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret, atque divelleret, nisi unus esset, qui quod nexuit, contineret. Non tam certus naturae ordo procederet, nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicaret, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponeret. Hoc quidquid est, quo condita maneant, atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino [2] ».

80. Fucum vero hi materialistae imperitis facere conantur, cum vocem *naturae* pro materia accipientes omnia ex eius viribus produci blaterant; « nam tota natura, ut s. Thomas inquit, est sicut quoddam artificiatum Divinae artis [3] ». Audiatur Lactantius: « Natura, quam veluti matrem esse rerum putant, si mentem non habet, nihil efficiet umquam, nihil molietur; ubi enim non est cogitatio, nec motus est ullus, nec efficacia; si autem consilio utitur ad incipiendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, virtute ad consummandum, potestate ad regendum, et continendum, cur Natura potius, quam Deus nominetur? [4] »

ARTICVLVS QVINTVS

Ex concordi hominum sententia Deum existere comprobatur

81. Existentiae Dei cognitio inter *communes notiones* recensetur, quas Sallustius definivit eas esse, *de quibus interrogati mortales omnes*

---

1) *Op. cit.*, p. 15, et 16, ed. cit.

2) *De Consol.*, lib. III, pr. 12, p. 923, Basileae 1546. Cf verba s. Athanasii, quae exscripsimus p. 350. His haec alia addantur : « Cum non confusio, sed ordo sit in universo, cum nihil in eo incondite, et turbide, sed omnia concinne, compositeque, et quam aptissime cohaereant; necesse est Dominum, qui illa congregavit, constrinxit, et conciliavit, mente, et cogitatione attingamus »; *Op. cit.*, ibid.

3) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 100, n. 5. « Natura est sicut instrumentum quoddam Divinae virtutis » ; *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 9 ad 21.

4) *De ira Dei*, c. X, *Opp.*, t. II, p. 107, ed. cit. E re est legere, quod ex theoriis Platonis recentibus Materialistis obiecit H. Schurmann, *De Deo Platonis*, p. 23. 24, Monasterii Guestphalorum 1845.

eadem, et communi voce respondent [1]. Iam aliud argumentum, quod *morale* passim appellatur, exinde pro illa veritate petitur [2]. In quo enucleando adversus Parkerum [3], Baylium [4], Ad. Fricke [5], aliosque, in primis factum stabiliemus, nempe omnes populos, et philosophos in id perpetuo consensisse, ut supremum aliquod Numen admitterent; deinde vim huius facti ad Dei existentiam comprobandam vindicabimus.

82. Porro, quin veteres populos singillatim enumeremus [6], eorum hac in re consensio probatur non solum ex monumentis, templa enim, et altaria ubique terrarum erecta leguntur, festi dies instituti, sacerdotes electi, ritus, quibus Dii celebrantur, censecrati; sed etiam ex Auctorum fide dignissimorum testimonio. Ita, inter ceteros Ecclesiae Scriptores [7], Clemens Alexandrinus scribit: « Itaque populi omnes, sive Orientem colant, sive litora Occidentis ultima teneant, sive ad Septentrionem, sive ad Meridiem habitent, unam, et eamdem Eius, a quo institutum hoc imperium est, anticipationem habent [8] ». Et Lactantius: « Nec difficile sane fuit paucorum hominum prave sentientium redarguere mendacia testimonio populorum, atque gentium, in hac una re non dissidentium. Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei

---

[1]) *De Diis, et mundo*, c. 1.

[2]) Ex innumeris iis, qui hoc argumentum tractarunt, legesis Brenna, *De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate*, Florentiae 1773; F. Schwubium, *De gentium cognitione Dei*, Paderb. 1844; Petrum Boeles, *Responsio ad quaest. num terrarum gentes uno omnes animo et ore Deum esse consentiunt? Quod si vero non dissentiant, num inde argumentum peti potest, quo Supremi Numinis comprobetur existentia?*

[3]) *Disputationes de Deo et Providentia Divina*, disp. VI, sect. 17, p. 542 sqq, Londini 1678.

[4]) *Continuation des pensèes sur les comètes*, passim, et alibi.

[5]) *Arg. pro Dei exist.*, p. 12-14, Lipsiae 1846.

[6]) Cf Hoocke, *Op. cit.*, t. I, p. I, sect. 1, p. 11 sqq, ed. cit.; Boelez, *Op. cit.*, c. 1, § I-VI; Schlegel, *Filosofia dell'Istoria* (trad.), t. I, Napoli 1858.

[7]) De his vid. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, t. I, p. I, liv. I, c. V, p. 21 sqq, Paris 1852.

[8]) *Strom.* lib. V, n. 260, p. 729, *Opp.* t. II, Oxonii 1715. Hoc nomine *anticipationis* Clemens *initium scientiae*, sive *praecognita demonstrationis*, de quibus diximus in vol. I, *Log.*, p. II, c. III, art. 1, p. 155 sqq, significat; nam non possumus eniti ut alicuius rei scientiam assequamur, ac proinde ut eius essentiam agnoscamus, nisi quod illa revera sit, et quid eius nomine vulgo significetur, iam pro certo habeamus. Cf quae scripsimus in *Phil. Christ.*, vol. VII, *Dynam. special.* (vol. III), c. VII, art. 37 sive 40, p. 446 sqq edit. novis. 1878. Qua in re illud monitum volumus, PP. cum communes notitias animis naturaliter insitas esse dixerunt, non sane sibi voluisse illas innasci menti humanae, sed homines naturalibus instrumentis illas adipiscendi pollere. Iam id de notitia Dei observaverat s.Thomas: « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 12 ad 1. Cf p. 323.

providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulcritudine, temperatione; nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum [1]». Unde aiebat Tertullianus: « Animae a primordio conscientia Dei dos est; eadem, nec alia, et in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis [2] ». His addere praestat Eusebium, qui Dei « nomen, essentiamque . . . omnes populos communi quodam rationis sensu percipere » tradidit [3].

83. Ex ethnicis autem Auctoribus, ne longum eorum texamus catalogum [4], pervulgatas Plutarchi, et Tullii sententias producimus. Quorum primus sic habet: « Si terram obeas, iuvenire possis urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum, et theatrorum nescias; urbem vero templis, Diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit. Sed facilius urbem condi sine solo posse puto, quam, opinione de Diis penitus sublata, civitatem coire, aut constare [5] ». Hic autem scribit: « Nulla est gens tam immansueta, tamque fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum esse sciat [6]».

84. Accedunt historici veterum populorum. Nulli enim sunt, qui non sui populi, et aliorum, quorum historiam scribunt, religionem

---

[1]) *Div. Inst.*, lib. I, c. 2, *Opp.* t. I, p. 121, ed. cit.

[2]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10; *Opp.* t. I, p. 201, Parisiis 1658.

[3]) *Praep. Ev.*, lib. II, c. 9, p. 72, t. I, Parisiis 1628. Hinc cum idem Auctor (*Ibid.*, lib. XIV, c. 16, t. II, p. 753) Dei cognitionem a Pythagora, Anaxagora, Platone, et Socrate primo invectam fuisse scribit, illud tantum sibi vult, veteres Graecos ante Pythagoram, et Anaxagoram ita desipuisse, ut Mentem Divinam, a qua principium motus repetebant, una cum materia confunderent, ita ut ex materia, et Mente Divina illam movente nonnisi unum principium constituerent; Pythagoram autem, et Anaxagoram duo distinxisse principia, Deum scilicet, et materiam; unde isti non Dei notionem invexerunt, sed solum a materia, Deum separaverunt. « Inter antiquos, ait s. Thomas, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 20. Cf Moshem. *Adnot. ad Syst. intell. Cudworthi*, c. III, § 12, not. 1, t. I, p. 108, Jenae 1733, et Schürmann, *De Deo Platonis*, c. 1, p. 2, et 3, ed. cit.

[4]) Cf praesertim quae in hanc rem scripsit Plato apud Schürmann, *Op. cit.*, c. 2, p. 26. Aliorum veterum testimonia collecta habet Hugo Grotius, *De iurebelli et pacis*, lib. I, c. 1, n. 12.

[5]) *Adv. Colotem Epicureum*; *Opp.*, t. II, p. 1125, Francofurti 1620.

[6]) *De leg.*, lib. I, c. 8. Et alibi: « Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam Divinam arbitrantur »; *Dispp. Tuscull.*, lib. I, c. 13. Gemina tradit Sextus Empiricus: « Deorum autem notio et semper fuit ab hominum memoria, et in aevum permanet, ut cui res ipsae, sicut consentaneum est, ferant testimonium »; *Adv. Physic.*, lib. IX, *Opp.* t. II, p. 566, Lipsiae 1841.

referant; in asserenda Dei existentia unanimes, licet in reliquis saepe dissentiant.

85. Quae autem de gentibus atheis apud nonnullos veteres leguntur, veritatem facti, quod probamus, haud imminuunt; siquidem compertum est ea vel ad impios illarum gentium mores referenda esse [1], quae, etsi Numen agnoscerent, ita tamen prave vivebant, perinde ac si nullum timerent Deum scelerum vindicem; vel ad contemptum superstitiosi cultus, quo ab aliis populis Dii honorabantur [2].

86. Quoad vero nationes recentioribus temporibus detectas [3], pariter nulla est, quae in admittendo Numine non consentiat, testibus ipsis historicis Religionis nostrae inimicis. Fuere quidem, qui linguae aliquorum populorum haud satis gnari speciem quamdam atheismi inter eos detexisse putabant; verum viatores posteriores iam magis instructi, eadem loca peragrantes, non obscura religionis indicia invenerunt [4].

87. Ceterum, etsi aliqui homines, vel etiam aliqua gens nullam profiteantur Divinitatem, nihil contra commune generis humani suffragium, quod sit aliquis Deus, inde inferri potest. Etenim sicut non a monstris forma humana, ita nec a paucis, brutorum instar depravatis [5], natura rationalis inquirenda est. « Exceptis, ait s. Augustinus,

---

[1]) E. g., hoc modo ea, quae de Thoibus, extremae Thraciae populo, Porphyrius (*De abstinentia ab esu animatorum*, lib. II, p. 75, Cantabrigiae 1655) scripsit, explicanda esse docet Fabricius, in *Bibliographia antiquaria*, c. VIII, § 3, p. 229 sqq, Hamburgi et Lipsiae 1716.

[2]) Ita Aethiopes ob comtemptam Aegyptiorum superstitionem atheos fuisse habitos docuit Bruckerus (*Hist. crit. phil.*, lib. I, c. VIII, § IV, p. 308, Lipsiae 1767). Hanc ob rationem Plinius Iudaeos appellavit *gentem contumelia Numinum* insignem (*Hist. nat.*, lib. XIII, c. 4, p. 317, Lugduni 1587); et veteribus Christianis, quemadmodum apud Iustinum (*Apol. II pro Christianis*, *Opp.* p. 56, Lutetiae Parisiorum 1615), Athenagoram (*Legat.* n. 3), Arnobium (*Adv. Gent.*, lib. I, p. 16, et lib. III, p. 116, ed. cit.) legimus, atheismi crimen ethnici affingebant. Cf Mamachi *Originum et antiquitatum Christianarum* t. I, lib. I, c. 2, § 1, p. 84, Romae 1831.

[3]) De difficultate a Baylio (*Continuation des pensèes* etc., c. 13) petita ex gentibus, quae nobis ignotae sunt, haud solliciti sumus, tum quia consensus gentium, quas noscimus, satis firmum veritatis argumentum suppeditat; tum quia ipsi Baylio onus incumbit afferendi rationes, quibus illas gentes a reliquis dissentire patefiat; siquidem analogia nobis certo argumento est etiam gentes, quae ignotae supersunt, Dei cognitione haud carere.

[4]) Vid. Feller, *Catechismo filosofico* (trad.), lib. I, c. 3, p. 85-93, Napoli 1857. Praestat hac in re legere Brennam, qui gentes tum veteres, tum recentiores ab atheismi, cuius insimulantur, nota vindicavit; *Op. cit.*, passim.

[5]) Morum dissolutio et pravitas tamquam praecipua atheismi causa assignatur (cf Buddeus, *Theses de atheismo et superstitione*, c. IV, § I, p. 186, Lugduni Batavorum 1767). Homines enim, postquam sese istiusmodi commacularunt facinoribus, quae iustissimam sanctissimi Legislatoris indignationem excitant, conscientiae morsus effugere et suffocare potius, quam vitam emendare suscipiunt; adeoque supremi

paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum huius mundi fatetur auctorem [1] ». Hinc Maximus Tyrius paucos illos et abiectos homines, qui nullum agnoscunt Deum, comparat *imbellibus leonibus vel bovibus sine cornibus, aut avibus sine alis* [2]. Et Lactantius, eos sibi *renuntiare, seque hominum nomine abdicare* edixit [3].

88. Atque hic quaestionem illam in transcursu perstringimus, qua de Atheorum existentia inter recentes scriptores decertatur, illorum numerum quibusdam augere, quibusdam aliis minuere adlaborantibus [4].

89. Porro distinguuntur athei *negativi* ab atheis *positivis*. Si qui essent, qui ob mentis tarditatem omni prorsus Dei cognitione destituerentur, athei *negativi* dicerentur. Qui vero Deum ab aliis agnosci, et

---

severissimi Iudicis considerationem seponunt, ac persuasionem de Illius existentia ex animo suo, et ex illo aliorum, quos in erroris et sceleris societatem adducere conantur, eradicare studeant. Vicissim, morum depravatio proprietas, seu effectus est atheismi (vid. Clem. Alex., *Strom.* lib. III, n. V, p. 530, *Opp.*, t. I, Venetiis 1757). Sane, possunt athei aliquas facere actiones moraliter bonas, e. g., obedire parentibus, servare foedera; at actiones istae, praeterquam quod verae virtuti adtribui non possunt, cum vera virtus in sincero studio consistat se, et omnes actiones suas ad voluntatem, atque leges Dei conformandi, ab atheis praestantur, quia sibi non constant, et a naturalibus dictaminibus aeternae legis Dei omnino non discedunt; sed non vi systematis, seu quatenus athei sunt; nam in atheismo, secus ac asserit Wegscheider (*Inst. theol.*, Pars II, c. 1, § 57, p. 239, Halae 1833), nulla moralitas concipi potest. Re quidem vera, quemadmodum s. Thomas argumentatur, « in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio Divina... Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere » (1^a 2^{ae}, q. XIX, a. 4 c.). Quoniam igitur in atheismo lex illa aeterna nulla est, lex ipsa honestatis evanescit, ipsumque honestarum, et inhonestarum actionum discrimen fit incertum. Cf quae de his attigimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. V, p. 425-427, et vol. VII, p. 292, Napoli 1843 et 1844. Id etiam perspicere est ex Syllabo errorum, quos Pius IX damnavit (in Encyclica *Quanta cura*, die VIII Dec. 1864); ibi enim definitur *humanam rationem, nullo prorsus Dei respectu habito, unicum non esse boni et mali arbitrum*, § 1, n. 3; atque *morum scientiam non posse a Divina auctoritate declinare*, § VII, n. 57. Inde etiam atheorum rempublicam in imaginatione Petri Baylii (*Pens. divers. sur les comèt.*, § 161 sqq) extructam nullam esse posse intelligitur; sicut enim, nisi Dei existentia admittatur, nulla actionum moralitas, ita nulla hominum societas consistere potest. Cf Ubaghs, *Inst. phil.*, pars IV, *Theod.*, p. I, c. III, § 2, p. 59 sqq, Lovanii 1841.

[1]) *Tract.* CVI *in Ioan.*, n. 4.

[2]) Dissert. II, ed. Londin. 1740.

[3]) *Div. Inst.*, lib. II, c. 1, p. 257, ed. cit.

[4]) Horum opiniones, ne longam Auctorum seriem texamus, legi possunt apud Brennam, *Op. cit.*, passim.

adorari non ignorant, ipsi tamen summa intellectus excaecatione Eum agnoscere detrectant, aut cavillationibus tollere nituntur, athei *positivi* audiunt [1]. Inter quos, nonnullis veteribus praetermissis [2], recensentur Iulius Caesar Vaninius, Taurisani in Apulia natus, qui Tolosae anno 1619, ut atheus, combustus est [3], Spinoza, Tolandus, Auctor *Systematis naturae*, et hac nostra aetate *Annalium germanicorum Scriptores*, qui ad Scholae heghelianae *sinistram* pertinere dicuntur [4], Sansimoniani, et Fourieristae [5], et, ut alios praetereamus [6], Ausonius Franchi [7], Hernestus Renan [8].

90. Iam proposita quaestio ita enunciari potest: 1° Sunt ne homines

---

[1]) Animadvertendum est sermonem hic non fieri de atheis *practicis*, nempe qui tam pravis moribus vitam suam instituunt, quasi nullum timeant Deum, quosque multos esse lugenda experientia comprobat; neque de atheis positivis *indirectis*, qui nempe Deum admittunt, sed tamen talia tuentur principia, ex quibus nullum esse Deum consequitur; siquidem, ut ait Genuensis, « si semel constituamus inter atheos eos referre, qui nec plene, nec, ut Dei perfectissimam naturam decet, de Deo opinantur, aut loquuntur, . . . nimium ac stulte atheorum numerum augebimus »; *Elem. Met.*, pars III, t. III, Appendix ad cap. I, § 7, 129, Neapoli 1756.

[2]) Teste Al. Brenna, ex veteribus omnibus, qui atheismi arguuntur, non possunt « viginti ex ultima antiquitatis memoria proferri homines, quos probati Scriptores, cum ad nativam significationem athei nomen revocant, cum non convicium inferre, sed fideliter aliorum sensus referre instituunt, communi quodam consensu, ac voce veluti una, Deum nullum agnovisse testentur »; *Op. cit.*, t. II, c. VII, p. 60.

[3]) Cum Lucilii nomen a patre accepisset, ipse deinceps Iulius Caesar vocari maluit, quod ineptissimae ambitionis argumentum est; cuiusmodi plura in eius scriptis occurrunt.

[4]) De his vid. Martin, *La vie future*, par. I, c. 2, p. 30, n. 3. Paris 1855; Levêque, *La science de l'Invisible*, part. 2, Étud. I, p. 125, 126, Paris 1865. Omnes audacia, et stultitia vincit impius Feverbach, qui tum soluta, tum numeris adstricta oratione laudes celebrat *Magni Nihili*, ex quo omnia prodeunt, et in quod omnia redeunt. Vid. Andrè Pezzani, *Examen de questions actuellement pendantes en phil. relig.*, Étud. première, § 1, p. 23 sqq, Paris 1859.

[5]) Augustus Comte Sansimonianus atheismum fore humani progressus apicem palam venditavit; siquidem, ex eius sententia, cum genus humanum vi progressus continui ad causarum naturalium perfectam notitiam pervenerit, Dei notionem non nisi ex causarum naturalium ignoratione ortum duxisse, et Deum propterea vanum figmentum esse cognoscet. Cf Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. IX, p. 81 sqq, Napoli 1845.

[6]) Refugit animus ea impietatis portenta edicere, quae Proudhon contra Deum, Eiusque Providentiam blasphemat. Cf Eug. Poitou, *Les philosophes français contemporains, et leurs systèmes religieux*, c. 3, p. 53 sqq, Paris 1864. Ex iis autem, quae innuimus in *Anthropol.* (c. V, art. 1, p. 154, 155), satis compertum est inter hos abiudicati Numinis reos recensendos etiam esse, qui materialismi *dynamici*, et *positivismi* partes suscipiunt.

[7]) Vid. Pezzani, *Op. cit.*, ibid., § 3, p. 50 sqq.

[8]) Cf *La Scienza e la Fede*, vol. XLII, p. 339 sqq, Napoli 1861. Deum nonnisi *vetustam* et *mendosam vocem* esse atheus iste scelesto ore profert; *Études d'histoire religieuse*, p. 418-419. Vid. etiam E. Caro, *L'idée de Dieu*, c. 2, p. 59 sqq, Paris 1864.

adeo ignari, ut Deum esse omnino nesciant? 2° Num homo quisquam ratiocinando ad eam opinionum perversitatem pervenire potest, ut reipsa sibi persuadeat non esse Deum? Quoad primum, haud fieri posse censemus, ut homo quispiam, pleno rationis usu fruens, Deum penitus ignoret. « Haec est, inquit s. Augustinus, vis verae Divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino, ac penitus possit abscondi [1] ». Et sane, cognitio existentiae Dei paratu facillima est, statimque in mentem venit, cum tam miram, apteque dispositam mundi fabricam intuemur. Nec sane, subdit s. Bernardus, « laborandum est, ut ad vocis huius perveniatur auditum. Labor est potius aures obturare, ne audias. Nimirum, vox ipsa se offert, ipsa se ingerit, nec pulsare interim cessat ad ostia singulorum [2] ».

91. Exinde etiam colligitur atheos positivos re ipsa non esse. Cum enim evidens sit ratio, quae Deum existere apertissime demonstrat, fieri potest, ut homo, cuius intellectus prava institutione, aut voluntas pravis affectibus vitiata sint, eo prolabatur, ut aliquantulo tempore [3] sibi in animum inducat Deum non esse; at numquam fieri potest, ut homo recto rationis usu plene fruens, seu intellectu, et voluntate sanus, et integer, firma animi persuasione cogitet non esse Deum [4].

---

[1]) *Tract. in Ioan. CVI*, n. 4.

[2]) Serm. *De Convers. ad Clericos*, c. 2; *Opp.*, t. I, p. 198, Venetiis 1596. Unde s. Anselmus illa verba Apostoli: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, ita exponit: « Multa sunt, quae de Deo per naturam sciri non possunt, sicut est mysterium Incarnationis, et Passionis, quod latuit sapientes mundi. Sed hoc de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus; quia omnis creatura ostendit, se non esse Deum, sed esse alium, qui eam fecerit, cuius servitio parere necesse sit. Itaque quod notum est de Deo, manifestum est illis ». Causam vero subdit: « Habent enim unde noscant Eum, scilicet naturalem rationem ». Quae verba cum protulerit Card. d'Aguirre, subdit: « At etiam homines rudes, aut in sylvis enutriti absque ullo magisterio hominum, habent étiam in se naturalem rationem; ut omnes supponimus. Ergo habent sufficiens principium et causam, ut quod notum est Dei, manifestum sit in illis. Non ergo pati possunt invincibilem ignorationem existentiae Dei, sed dumtaxat vincibilem, voluntariamque » (*Op. cit.*, tract. I, Disp. V, sect. II, n. 17, p. 122, ed. cit.). Et sane s. Cyprianus (*Tractatus varii*, tract. IV, *de vanitate idolorum*, p. 268, *Opp.* t. II, Lugduni 1537) illam pronunciat sententiam: « Haec est summa delicti nolle agnoscere, quem ignorare non possis ». Et s. Augustinus pulcre addit: « Deus ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare »; *In Ps. LXXIV*, n. 9.

[3]) Plerique athei in ea perversitate sententiae longo tempore non constiterunt, aut saltem cum morti propiores se viderent, atheismum eiurarunt. Vid. Brenna, *Op. cit.*, t. I, p. I, c. 24, p. 125 sqq, et Feller, *Op. cit.*, lib. I, c. 1, p. 8-11, ed. cit.

[4]) Id ipse Baylius, parum sibi cohaerens, satis aperte nobis testatur, inquit enim: « Probabile admodum est eos, qui in coetibus hominum communiores religionis veritates impugnare affectant, plus quam revera sentiunt, dicere. Vanitas magis, quam conscientia in eorum disputationibus locum habet. Opinantur ipsi nimirum novitatem, audaciamque sententiarum, quas tuentur, existimationem fortis animi sibi

Quin immo idem s. Augustinus docuit « nullam esse animam, quantumvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cuius conscientia non loquatur Deus [1] ».

92. Ut autem eo, unde digressi sumus, redeamus, vim argumenti, quod ex consensione omnium gentium ad existentiam Dei probandam petitur, his Minutii Felicis verbis evincere lubet : « Itaque cum omnium gentium de diis immortalibus maneat... firma consensio, neminem fero tanta audacia, tamque irreligiosa nescio qua prudentia, ut hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere, aut infirmare teneatur [2] ». Et sane, « qui, aiebat Chrysostomus, quinque, vel septem testimonia vult in testamentis evertere, per consensum reprobatur, ac reiicitur, ubi iudicat veritas; publicam autem totius orbis, et universam mundi linguam solus vult insipiens evertere, dicendo in corde suo : non est Deus [3] ».

93. Sed vim consensionis omnium gentium iam alibi ostendimus, et ab adversariorum illationibus vindicavimus [4]. Hic tantum illud mendacium refutandum nobis est, quo communis opinio de existentia Dei ortum duxisse asseritur ex ignorantia causarum naturalium, vel ex metu [5], vel ex sacerdotum, aut legislatorum fraude [6], vel ex

---

esse allaturas. Hinc pertentantur ut contra propriam animi persuasionem difficultates ostentent, quae fieri solent contra Providentiam, et Evangelium. Hi igitur sensim consuetudinem quamdam contrahunt loquendi impie; ac si voluptuosa vita eorum adiungitur vanitati, celerius etiam in hoc itinere progrediuntur. Haec prava animi consuetudo, partim auspiciis superbiae, partim auspiciis sensualitatis contracta, acumen obtundit impressionum educationis; nimirum sensum sopit veritatum, quas de Divinitate, poenis aeternis, felicitate, didicerunt. Sed haec in ipsis non extincta fides est, sed ignis cineri suppositus; cuius vim sentient, cum se ipsi consulent, et potissimum cum aliquod discrimen ingruet. Tunc trepidiores videntur, quam ceteri homines »; *Diction. Hist. crit.*, art. *Des Berraeux*.

[1]) *De Serm. Domini in monte*, c. 5. Hinc idem sanctus Doctor explicans illa verba: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, « Difficile est, ait, ut incurramus in hominem, qui dicat in corde suo: non est Deus; tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare, vix invenitur; rarum hominum genus est, qui dicant in corde suo: non est Deus » ; *Enarr. in Psalm. LII*, n. 2; cf ibid., *in Psalm. XIII*, n. 2; et *Serm.* LXIX *De verbis Ev. Matth. II*, c. 2, n. 3.

[2]) *Octav.*, c. VIII, Lugd. Batav. 1709.

[3]) *In Psalm. XIII*.

[4]) Vol. I, *Criteriol.*, c. III, art. 2, p. 626 sqq.

[5]) Huc spectat illud Petronii, quod Lucretius (*De nat. rer.*, lib. VI, v. 40) repetivit:

Primus in orbe Deos fecit timor ardua coelo
Fulmina cum caderent.

[6]) Impius Spinoza a Moyse apud Hebraeos religionem inductam fuisse, ut eos in officio contineret, asserere audet; *Tract. theolog. polit.*, c. V, *Opp.* t. I, p. 219 sqq, ed. Paulus. Illud autem omittere nolumus, incredulos sibi non constare; ipsi enim

praeiudiciis, quibus in educatione implicamur. Iam 1° tantum abest ut persuasio de Dei existentia sit commentum ex ignorantia causarum naturalium ortum, ut e contrario eo firmior facta sit, quo hae causae magis detectae sunt, et rerum physicarum peritissimi, e. g., Keplerus, Copernicus, Newtonus, Eulerus, Leibnitius, illam acrius tuentur. Qua in re verissimum est illud Verulamii effatum: « Certissimum est, atque experientia comprobatum leves gustus in Philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad Religionem reducere [1] ».

2° Nunquam timor, in hominum mentibus ideam Dei ingeneraret, nisi iam ipsi notionibus iusti, et iniusti, ac proinde notione supremi Legislatoris imbuti essent, qui iniustas actiones prohibet, atque ab istas patrantibus poenas repetit. Hinc patet timorem esse religionis effectum, non causam. Quin immo timor atheismum induxisse potius dicendus est; nam scelesti homines ut, excusso timore, liberius peccarent, sibi persuadere conantur nullum esse Deum flagitiorum vindicem [2].

3° Sacerdotes, et legum latores huic opinioni originem dare non potuerunt. Nam sacerdotum institutio opinionem Divinitatis colendae subaudit. Legislatores autem si hanc fabulam confinxissent, qui factum est, ut omnibus in toto orbe aequaliter in mentem veniret; et cum aequali ubique successu propagaretur, praesertim cum religio ab iis conficta gravissimum foret onus hominum cupiditatibus impositum? Cur autem haec imperantium fraus a sapientiori aliquo detecta numquam fuit? « Quae, Lactantius interrogat, tanta felicitas mentiendi, ut non tantummodo indoctos, sed Platonem quoque, Socratem fallerent, et Pythagoram, Zenonem, Aristotelem, maximarum sectarum principes, tam facile deluderent? [3] » Potuissent ne se numine aliquo afflatos fingere, nisi quia cum iis agebant, qui Divinitatem venerabantur? Unde historia nos docet Numam, et deinceps quosdam alios, cum iam vidissent plebem ad religionem propensissimam, Deorum auctoritate, quos ipsa antea venerabatur, leges suas constabilisse. Denique quomodo explicarent athei Dei notitiam in iis etiam efferatis nationibus semper viguisse, quae nullis utebantur legibus?

4° Notae praeiudiciorum praecipuae sunt brevitas temporis, re-

---

sanciunt nihil ad politicum regimen magis esse noxium, quam Dei notitiam, quae si tolleretur, ait Hobbesius (in *Leviathan* c. 2), « cives in omni civitate ad obedientiam magis eruditi essent, quam nunc sunt ».

1) *De dignit. et augm. scient.*, lib. I, p. 5, Francofurti ad Moenum 1665.

2) Cf p. 360, not. 5. « Qui ergo, ad rem Lactantius, philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem, et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo, atque ab omni humanitate disiunctum; quia Deus, ut cuncta viventia subiecit homini, sic ipsum hominem sibi »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 10, t. I, p. 375, ed. cit.

3) *De ira Dei*, c. 10, t. II, p. 100, ed. cit.

strictio loci, ignorantia; e contrario existentia Dei per tot saecula constanter, immo magis, magisque innotuit; per totum orbem est diffusa, adeo ut, licet educatio pro diversis regionibus sit diversissima, in hoc tamen omnes convenerint; eam denique non modo rudes, sed et ipsi quoque sapientes, quorum est praeiudicia corrigere, firmiter tenuerunt.

94. Denique praetermissam nolumus nefariam illam rationem, qua impius Buchnerus ex superstitioso populorum cultu, consensum pro Dei existentia non realem Entis supremi notionem, sed aliquid ab ipsis hominibus excogitatum praeseferre blasphemat [1].

95. At in primis quamquam concedere velimus ea omnia, quae atheus iste de populorum superstitioso cultu agglomerat, certe eos prorsus atheos habendos esse nemo dixerit, qui nolit idololatriae superstitionem cum opposito impietatis genere, nempe atheismo confundere; siquidem « superstitio est religio supra modum observata [2] ». Deinde in aliqua Divinitate agnoscenda populi omnes consenserunt; circa autem Eius naturam depravatis sententiis discreparunt [3]; hae igitur de natura Divina diversae sententiae sunt humanae mentis figmenta; illa autem de Dei existentia opinio tamquam vox ipsa naturae, quae proinde aliquid reale exhibet, habenda est. Denique illud etiam praestat adnotare, quod etsi Deus, qui verus non est, reipsa Deus non sit, tamen errore teneri circa veram naturam Dei non est omnino idem ac ignorare Dei existentiam [4]. « Intellectus noster, opportune inquit s. Bonaventura, deficit in cogitatione Divinae Veritatis quantum ad cognitionem quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est... Quia ergo intellectus noster numquam deficit in cognitione Dei si est, ideo nec potest ignorare ipsum esse, similiter non cogitare non esse. Quia vero deficit in cognitione quid est, ideo frequenter cogitat Deum esse quod non est, sicut idolum; vel non esse quod est, sicut Deum non iustum; et quia qui cogitat Deum non esse quod est, ut non iustum, per consequens cogitat ipsum non esse; ideo ratione defectus intellectus Deus potest cogitari non esse . . ., non tamen simpliciter, sive generaliter, sed ex consequenti, sicut qui negat beatitudinem esse in Deo, negat eam esse [5] ». Quocirca ii, qui falsam Divinitatem profitentur, se nullum Deum profiteri haud putant. Unde aiebat Lactantius: « Deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi [6] ». Quinimmo, ut s. Augustinus adnotavit, etiam *illi, qui dediti sunt corporis sensibus*, ac proinde *aut ipsum coe-*

---

[1]) *Force et matière*, p. 184 sqq, Leipzig 1863.
[2]) S. Thom. *In lib. II Sent.*, Dist. IX, q. 1, a. 1, *sol.* 3 ad 3.
[3]) Cf p. 359, not. 6.
[4]) Cf p. 62, not. 1.
[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 1, a. 1, q. 2 *resol.*
[6]) *Div. Inst.*, lib. IV, c. 28, p. 537, ed. cit.

lum, aut quod in coelo fulgentissimum vident, aut ipsum mundum, Deum deorum esse arbitrantur . . . . pro excellentia huius *Dei dimicant, et credunt eo melius aliquid non esse* [1].

CAPVT SECVNDVM

De natura Dei

96. Quamvis « unus sit hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias, et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi [2] »; tamen, « quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse...; cum de isto conveniat apud omnes [3] ». Quocirca haec de Dei natura tractatio in iis, quae ad summam Dei magnitudinem, sive ad infinitam Eius perfectionem spectant, consistit.

ARTICVLVS PRIMVS

Dei naturam infinite perfectam esse ostenditur

97. Ex ipsa existentiae Dei demonstratione colligitur Ipsum esse Causam Primam, quae ab alia non pendet, et ideo a se ex necessitate suae naturae existit; nempe ex propria quidditate exigit essentiali, et omnimoda necessitate summe existere et subsistere. Iam ex hoc, quod Deus est Causa Prima, quae a seipsa est, Ipsum infinite perfectum esse oportere planis argumentis conficitur. Quod cum ita se habeat, nostrum est primo illud enucleare, quod Deus ex necessitate suae naturae a se existit, deinde infinitam Eius perfectionem evincere.

98. Atque in primis, Deum ex necessitate suae naturae existere probatur hoc perspicuo D. Thomae argumento: « Omne, quod est possibile esse, et non esse, indiget aliquo alio, quod faciat ipsum esse; quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni, quod est possibile esse, et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile Ipsum esse, et non esse, sed necesse est Eum esse [4] ».

99. Exinde illud etiam consequitur, Deum existere a se. Etenim Ens necessarium ideo non esse non potest, quia existendi necessitatem in se habet; ergo si Deus est Ens necessarium, nullam sui causam habet, aut habere potest; proindeque a se esse debet. Adhaec, in iis,

---

[1]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 7, n. 7.

[2]) Arnob., *Adv. gent.*, lib. III, p. 111, ed. cit. Quare s. Augustinus quaestionem, *quid sit Deus*, eam esse ait, in qua « neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur »; *De Trin.*, lib. I, c. 3.

[3]) Tertull., *Adv. Marc.*, lib. I, c. 3, p. 197, *Opp.* t. I, ed. cit.

[4]) Opusc. III, *Compendium Theol.*, c. 6.

quae ita sunt necessaria, ut causam suae necessitatis habeant, hanc causam priorem eis esse oportet. Atqui nihil prius Deo esse potest. Ergo Deus *non habet causam suae necessitatis*, ac proinde ita necessario est, ut a se, et non ab alio sit [1].

100. Quoniam autem « nulla omnino res, aiente s. Augustino, est quae seipsam gignat, ut sit [2] », unicuique compertum est Deum a se esse *negative*, quatenus non est ab alio, non vero, ut Cartesius opinatus est, *positive*, ita ut *Deus quodammodo praestet respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus* [3].

101. Quod si Deus a seipso necessario existit, difficultatis nihil est haec duo intelligere, nempe 1° quod Deus sit ipsa sua essentia; 2° quod sit ipsum suum esse, ita ut sit ipsum *esse subsistens*. Quod spectat ad primum, audiatur s. Bernardus ita contra Gilbertum Porretanum disserens : « Recedant a nobis, charissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui.... divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus... Sed si Deus non est, quid est ? Aut enim Deus est, aut aliquid, quod non est Deus, aut nihil. Equidem non das Deum esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus; aut minor erit Deo, aut maior, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat, ut aut maiorem fatearis, aut parem. Sed si maior, ipsa est summum bonum, non Deus, si par, duo sunt summa bona, non unum : quod utrumque catholicus refugit sensus [4] ». En autem quomodo veritatem istam ex eo, quod Deus a seipso est, s. Thomas derivet: In iis, in quibus essentia ab ipsa re distinguitur [5], illa ad istam veluti causa

---

[1]) Cf s. Thom., *ibid.* Et alibi idipsum evincit hac ratione: « Omne necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponère aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium, et hoc est Deus, cum sit prima causa » ; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 15, n. 4.

[2]) *De Trin.*, lib. I, c. 15, n. 4. « Hoc, inquit etiam s. Thomas, quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi, est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse, antequam haberet esse, quod est impossibile » ; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 22, n. 4. Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 3, p. 155.

[3]) *Rèp. aux prem. object.*, *Opp.* t. II, p. 24, Paris 1834. Quae Cartesii sententia ab illa, quam Gilbertus Porretanus, teste s. Bernardo (*Serm.* LXXX *in Cantic.*, *Opp.* t. I, p. 351, ed. cit.), olim tradidit, Deum nempe esse ex Divinitate, et divinitatem facere Deum, nihil abscedere videtur. Non diffitemur tamen Cartesium hanc sententiam retractasse in *Rèp. aux quatrièm. object.*, loc. cit., p. 151 sqq.

[4]) Loc. cit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. V, c. 10.

[5]) Hanc distinctionem etiam in Angelis admittendam esse adnotavimus in *Ontologia*, c. III, art. 3, p. 120, not. 7 vol. II.

quodammodo refertur, quia essentia illud est, quod rem constituit. Atqui Dei, qui est primum ens, nullo modo potest aliquid causa esse. Ergo Deus est ipsa sua essentia [1].

102. Alterum ex eo, quod Deus est ipsa sua essentia, in primis colligi potest. Et sane, si Deus non esset ipsum suum *esse*, ens non quidem per essentiam, sed per aliquid aliud additum foret dicendus. Atqui haec duo: aliquid esse ipsam suam essentiam, et non esse ens per essentiam, sibi adversantur. Ergo. Deinde amplius hac ratione declaratur: Si Deus non esset suum *esse*, haberet quodammodo *esse*, et proinde non esset ipsum *esse*, sive esset ens per participationem, et non per essentiam, aeque ac *illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem.* Iam, quoniam id, quod aliqua res participat, prius sit oportet ipsa re, quae illud participat, Deo, utpote primo enti, quo nihil est prius, *esse per participationem* omnino adversatur. Ergo. Accedit quod *esse* in iis, in quibus aliud, ac ipsa essentia rei est, aliquam sui causam agnoscit, quae quidem in aliquo exteriori, et non tantum in principiis essentialibus rei quaerenda est; quia *nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum.* Atqui Deus est prima causa efficiens, nullam sui habens causam. Ergo [2].

103. Hisce explanatis, infinita perfectio naturae Divinae, quam, teste s. Augustino [3], omnes tam docti, quam indocti profitentur, ex eo quod est Prima Causa, quae a seipso subsistit, hoc pacto demonstratur. In primis, Divina natura omnes possibiles perfectiones complectitur. Nam 1° Deus est rerum omnium, quae sunt, et esse possunt, prima causa efficiens. Atqui quidquid perfectionis est, vel esse potest in effectu, *actu* in causa efficiente inveniatur oportet. Ergo rerum omnium possibilium perfectiones in Deo existere debent [4]. 2° Cum Deus sit ipsum *esse* per se subsistens, nihil de perfectione essendi Ei deesse potest, ac proinde habet *esse* secundum perfectam rationem [5].

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 21, n. 4.

[2]) Cf s. Thom., *Op. cit.*, ibid., c. 22, et I, q. III, a. 4 c.

[3]) « Omnes, inquit, certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt »; *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 7, n. 7 cit. Cf Brenna, *Op. cit.*, lib. I, p. I, c. 3, p. 216 sqq, ed. cit.

[4]) « Omne, quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem, ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam, quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia moveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in Ipso existere superabundanter »; *Comp. Theol.*, c. 21.

[5]) S. Thomas id exemplo *caloris*, et *calidi* declarat: « Manifestum est, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris: unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi Ei deesse potest »; I, q. IV, a. 2 c.

« Summe et primitus est », inquit s. Augustinus [1]. Atqui habere *esse* secundum perfectam rationem, idem est ac omnibus pollere perfectionibus; nam, cum perfectiones *esse* denotent, e. g., iustitia *esse* iustum, sapientia *esse* sapientem, etc., ubi erit tota plenitudo *essendi*, et totius *esse* latitudo, ibi erit omnis perfectio. Ergo [2].

104. Deinde ex eodem capite, quod nempe Deus a seipso est, infinitatem Eius tum quoad *esse*, tum quoad perfectiones, quam etiam ethnici philosophi agnoverunt [3], pronum est eruere. Et sane, limites non aliud, quam aliquem defectum *essendi* denotant. Atqui Deus, uti antea diximus, *esse*, secundum perfectam rationem, habet. Ergo nullus in Deo potest limes praestitui [4]. Quod sane argumentum sanctus Damascenus innuit, ubi de Deo inquit: « Totum in seipso comprehendens, habet ipsum esse, veluti quoddam pelagus substantiae infinitum, et interminum [5] ». Insuper, omnis actus, et perfectio terminis definitur vel intrinsece ex subiecto, in quo recipitur, *quidquid enim recipitur, per modum recipientis recipitur*, vel extrinsece a causa, a qua producitur. Atqui *Esse*, et Perfectiones Dei neque in aliquo subiecto recipiuntur, quia Deus quemadmodum a nobis ostensum est, est ipsum *suum esse subsistens*, neque ab aliqua causa pendent. Ergo [6].

---

[1]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 33, n. 35.

[2]) « Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate; nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem, vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior, vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem . . . Deus igitur, qui est totum suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui conveniat »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 28. Hanc rationem insinuat s. Bernardus his verbis: « Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, est. Nempe hoc est Ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti »; *De Consid.*, lib. V, c. 6.

[3]) Aristoteles, in *lib. III Physic.*, c. 3, disserens de Infinito inquit: « Et omnes antiqui decernunt, quasi quoddam rerum principium, ipsum infinitum »; Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, et Eugubinum, *De perenni Philosophia*, lib. III, c. 7, p. 170, Basileae 1842.

[4]) « Deus sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum, per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit »; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 28, n. 1.

[5]) *De Fide*, lib. I, c. 12. Haec verba a s. Gregorio Nazianzeno mutuatus est, qui Deum *pelagus quoddam essentiae immensum, et interminatum* appellat; *Orat. 2 in Pascha, Opp.* t. I, p. 677, Parisiis 1630.

[6]) « Ipsum esse absolute consideratum infinitum est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa

ARTICVLVS SECVNDVS

Nonnullae Philosophorum absurdae opiniones circa infinitatem Dei refelluntur

105. Quidam veteres philosophi, teste s. Thoma, « accipientes finitum, et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant invenire in Deo infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in Eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus Eius est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam [1] ».

106. Iam ut vis argumentorum, quibus Deus infinitum esse probavimus, ad huius sententiae falsitatem ostendendam perspiciatur, mente recolendum est, finem, et eius negationem, ac proinde finitum, et infinitum, diverso modo ad quantitatem, ac ad essentiam referri. « Finis, vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione, et a privatione talis finis, finitum, et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis, quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est, ad quam finitur essentia speciei. Unde illud, quod significat essentiam rei, vocatur diffinitio, vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud, quod determinat, vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens, ad multa, finitur per unam differentiam ». Iam, subdit sanctus Doctor, « a negatione talis finis essentia Divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris, et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et

---

illius esse, vel receptivum eius. Sed esse Divini non potest esse aliqua causa, quia Ipse est necesse esse per se ipsum; nec esse Eius est receptivum, cum Ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et Ipse infinitus »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 5. Cf I, q. VII, a. 1 c. De vi argumentorum, quibus s. Thomas Dei infinitam perfectionem demonstrat, vid. Io. Conzalez, *Comm. et Dispp.* etc., q. 1, Disp. 15, vol. I, p. 95 sqq, Neapoli 1637. Adversus Clarkium autem, qui ex argumento *a priori*, nempe ex eo quod Deus est a se, negavit satis apte concludi, infinitam Deo perfectionem inesse (*Traité de l'exist. de Dieu*, t. I, c. 9, p. 127, 1756), disputavit Brenna, *De inf. perf. Dei*, c. V, p. 38 sqq, Florentiae 1774.

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 1 *sol.* Horum sententiam recenset etiam s. Bonaventura, *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 2. Conradus Vorstius, e Ioannis Calvini schola theologus, cum in Tractatu *de Divinis Attributis* non esse Deum *secundum essentiam* infinitum affirmavisset, non modo a catholicis, sed etiam ab haereticis acerrime reprehensus est.

nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter, et ideo eius essentia est infinita, et bonitas eius, et quidquid aliud de Eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius [1] ».

107. Neque intelligi potest, quomodo potentia Dei, et non item essentia sit infinita. Etenim, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « 1° nulla potentia nobilior est substantia; sed Divina potentia est infinita; ergo cum non sit nobilior, nec maior substantia, necesse est substantiam esse infinitam. 2° Si aliqua duo (liceat sic dicere) sint omnino idem, si unum est infinitum, et reliquum; sed substantia, et potentia sunt idem, et esse, et posse; ergo cum Divinum posse sit infinitum, et esse, et ita essentia. 3° Quandocumque aliqua duo sic se habent, quod ad nihil se extendit unum, ad quod pariter se non extendat reliquum; si unum est infinitum, et reliquum; sed ad nihil omnino se extendit potentia, ad quod se non extendat essentia; numquam enim Deus potest facere tot, quin etiam substantia possit esse in tot [2] ».

108. Sententiam Lockii, qui infinitatem Dei in eo, quod ad infinita se extendit [2] constituisse videtur [3], a vero alienam esse satis ostenditur, 1° eo quod Deus, ut paulo ante diximus, ita infinitus est secundum essentiam, « quia Eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis [4] »; esse autem infinitum secundum intensionem, vel extensionem non ad substantiam, sed ad quantitatem pertinet; ac proinde infinitum in *potentia*, non vero infinitum *actu* significat [5]; 2° eo quod virtus etiam finita ad infinita produci aliqua ratione potest: « quia ratio virtutis determinatur ad obiectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad essentiam posse in infinita obiecta, sed non operari modo infinito... sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, numquam virtus sua exhauritur [6] ». Quapropter *magnitudo quantum ad potentiam non ex obiectis, circa quae versatur, sed ex magnitudine quantum ad propriae naturae bonitatem, sive completionem*, arguenda est; nam « ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est; secundum igitur modum, quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis [7] ».

109. Robinetus notionem Infiniti prorsus labefactat, cum intelligentiam, sapientiam, bonitatem, iustitiam, aliasque perfectiones Ei

---

[1]) Loc. cit.
[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. un., q. II *in arguendo*.
[3]) *Ess.* etc., lib. II, c. 17.
[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIX, a. 3 c.
[5]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. IV, art. 1, p. 134, 135.
[6]) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 2, *sol.* 2 ad 2.
[7]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43.

convenire non posse asserit [1] ; Infiniti enim notio summam expostulat perfectionem: « In Deo infinitum... est summe perfectum [2] ». Desipit profecto impius ille auctor, cum sententiam suam probare nititur eo quod huiusmodi perfectiones *rationem habent in interiori constitutione essentiae nostrae*, *in nostris indigentiis*, *relationibus*, *fine*; *et quoniam metaphysicam*, *et necessariam connexionem cum imperfecta natura nostra habent*, *metaphysicam*, *et necessariam imperfectionem involvunt*, *et ideo cum Infinito compati intrinsece nequeunt*. Sane, essentia nostra illas perfectiones exigit, at ex nostra essentia ipsas constitui exinde haud consequitur; quemadmodum enim *esse*, ita et perfectiones illas anima a seipsa habere non potest. Quocirca si illa metaphysica, quam Robinetus contendit, earum perfectionum cum natura nostra connexio minime existit, metaphysica, sive *absoluta* earum imperfectio, quam ipse comminiscitur, deneganda etiam est.

110. Thomas Hobbesius Deum eatenus infinitum affirmat, quatenus mens nostra Eius fines haud assequitur. « Quando dicimus aliquid infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam tantum in animo nostro, tamquam si diceremus, nescire nos, an et ubi terminetur [3] ». Quod profecto idem est ac in Deo, et Divinis perfectionibus non absolutam, sed relativam infinitatem agnoscere, sive Deum infinitum negare. Quamvis enim alicuius rei fines mentis nostrae aciem fugiant, id tamen non impedit, quominus res ista fines habeat, atque terminata sit; dum e contrario « Deus, uti paulo ante diximus, infinitus est secundum essentiam, quia Eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem [4] »; et « sicut non potest esse, quod homo non sit homo, ita non potest esse, quod Deus non sit perfecte bonus [5] ». Accedit quod « verius competit Deo, quod competit Ei secundum seipsum, quam competit Ei secumdum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus; quod patet esse falsum [6] ».

111. Hac autem in re monere praestat Hobbesii sententiam ab illa loquendi ratione, qua Deus, utpote seipsum comprehendens, *finitus sibi* asseritur, longe distare. Etenim « Deus, ut s. Thomas inquit, dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se, sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit seipsum [7] ». Et alibi: « Cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportio-

---

1) *De la nature*, p. V, passim, Amsterdam 1761-1768.

2) *Contr. Gent.*, loc. cit.

3) *De Cive*, c. XV, § 14, p. 117; quae repetit etiam in alio libro, cui *Leviathan* titulum fecit, praesertim c. 11.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIX, a. 3 c.

5) *Comp. Theol.*, c. CXI.

6) *Qq. dispp. De Pot.*, q. IX, a. 5 ad 11, *Sed contra*.

7) *Ibid.* ad 11.

nis; quia sic se habet in non excedendo intellectum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum [1] ».

112. Falsam, et absurdam infinitae perfectionis Divinae notionem ii sibi conficiunt, qui perfectiones secundum excellentiam infinitas in Deo repugnare ex eo arguunt, quod infinita misericordia, e. g., infinitam tollit iustitiam, ita nempe, ut si Deus ex infinita iustitia agat, nullus iam misericordiae supersit locus, et e converso. Et sane non solum nulla existit pugna inter misericordiam, et iustitiam Dei, sed haec, aeque ac alia Divina attributa, neque ab essentia Dei, neque ab se invicem, uti mox ostendemus, realiter distinguuntur. Quod si haec attributa diversis conceptibus cogitamus, quia diversos effectus in creaturis producunt, hi effectus non ita sunt diversi, ut unus alteri adversetur. « Effectus misericordiae, inquit s. Thomas, non est contra iustitiam, sed praeter eam [2] ». Etenim dicitur, et est infinita iustitia Dei, non quasi numquam ignoscat; sed quia secundum suae infinitae sapientiae rationem numquam ignoscit sine iusta causa, aut cum iniuria cuiusquam. Quare « Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur, et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat... Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo [3] ».

113. Transcendentales Germaniae, quibus in Gallia Vacherotus, Renanus, aliique se adiunxerunt [4], infinitatem Dei ita explicarunt, ut Deum non esse aliquid reale, seu, ut aiunt, *personale* inde arguerent. Etenim *personalitas* sine conscientia sui, qua ens se determinatum, a ceterisque distinctum cognoscit, nequit existere; dum e contrario Infinitum est omnis determinationis, seu *negationis*, et *limitationis* expers, et cum omnia in se complectatur, a nulla re, quae extra Ipsum sit, distingui potest.

---

[1]) I, q. XIV, a. 3 ad 2. Et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 7: « Dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo nec aliis, nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur, sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus Eius pervenit ad finem sui ipsius »; Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 2, *sol.* 4 ad 2.

[3]) I, q. XXI, a. 3 ad 2.

[4]) De his vid. Saisset, *Essai de phil. relig.*, t. II, med. IV, p. 31 sqq, Paris 1862; Andr. Pezzani, *Examen de questions actuellement pendantes en philosophie religieuse*, Étud. première, § 2, p. 38 sqq, Paris 1859, et Eug. Poitou, *Op. cit.*, c. VI, p. 166 sqq, et c. VII, p. 217 sqq, ed. cit.

114. Ast, praeterquam quod neque personalitas in conscientia sui consistit [1], neque Deus *essentiam suam ex rebus aliis cognoscit* [2], philosophos istos ambiguis ludere verbis adnotamus. Atque in primis in memoriam revocandum nobis est indeterminationem esse vel *privativam*, vel *negativam* [3]. « Indeterminatio privativa, ait Henricus Gandavensis, est illa, qua intelligitur bonum ut universale, unum in multis et de multis, ut huius et illius bonum, licet non ut hoc et illud bonum, quod natum est determinari per hoc et illud bonum, quia est participatum bonum. Determinatio vero negativa est illa, qua intelligitur bonum simpliciter, ut subsistens bonum, non ut hoc vel illud, neque ut huius vel illius, quia non est participatum bonum, non natum determinari, et est indeterminatio huius boni maior, quam illius [4] ».

115. Ex hac doctrina Henrici perspicitur indeterminatum privativum esse ens maxime abstractum, seu ideale, quia hoc, cum non sit actu ullum ens particulare, tamen ita comparatum est, ut hoc et illud ens particulare esse possit, quia ipsum in singulis naturis rerum diversis modis determinari posse intelligimus; atque e contrario indeterminatum negativum esse ens maxime concretum, seu *realissimum*, quia, cum sit ipsum *esse* per se, omne *esse* complectitur, proindeque nihil extra ipsum esse potest, quo determinetur, cum extra ens non sit, nisi non ens, seu nihil. Iam ii philosophi cum Deum ita indeterminatum esse adstruunt, ut propria *personalitate* careat, indeterminatum prima ratione sumunt; et ideo turpissime errant. Etenim infinitum privative acceptum, ut s. Bonaventura inquit, denotat *privationem perfectionis* [5], seu privationem *completionis*, *et completi esse*, et est *infinitum potentia passiva, sive receptiva* [6]; unde Deo convenire non potest, quippe qui *tantum est actus, et actus purus et perfectissimus* [7]. Apposite s.Thomas: « Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest.., quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est [8] »; sed « Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet Eius essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde cum esse Divinum non sit in aliquo receptum, quia Ipse est suum esse, secundum hoc, esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur Eius essentia infinita [9] ».

---

1) Cf vol. II, *Ontol.* c. III, art. 3, p. 118.
2) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.
3) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 31.
4) *Summ.*, art. XXIV, q. VII, n. 6.
5) *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. I, q. 3 *ad arg.*
6) *Ibid.*, Dist. XLIII, a. I, q. 1 *ad arg.*
7) Loc. cit.
8) *Qq. dispp., De Pot.*, q. I, a. 2 c.
9) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 2 ad 5. « Infinitum, inquit etiam Seraphicus Doc-

116. Ex his etiam intelligitur, qua ratione Deus aliquid determinatum dici possit. « Aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo modo, ratione limitationis; alio modo, ratione distinctionis. Essentia autem Divina non est determinata primo modo, sed secundo modo [1] ». Sane in Deum, utpote qui est ipsum *esse* purum subsistens, et actuale, nulla determinatio limitationis cadere potest. « In Deo, inquit Henricus Gandavensis, *esse* nullam recipere potest omnino determinationem, quia non est, nisi esse purum incommunicabile, quo etiam existit in actu [2] ». At determinatio, si altera significatione sumatur, attribuenda quidem Deo est. « In essentia Divina, pergit Aquinas, non est aliquid in alio receptum, eo quod esse Eius est ipsa Divina natura subsistens, quod in nulla alia re contingit; nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia Divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi... Patet ergo quod essentia Divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta [3] ». Quapropter monet cavendum esse ab illorum errore, « qui Deum dixerunt esse illud *esse* universale, quo quaelibet res formaliter est [4] »; nam Deus « per suum *esse* absolutum non tantum est, sed aliquid est [5] »; docetque *individuum*, *secundum quod importat incommunicabilitatem*, *posse competere Deo* [6]; nam « ipsum esse Dei distinguitur, et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse [7] »; et alibi: « Hoc esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in Comment, nonae propositionis libri *de Causis* dicitur, quod individuatio Primae Causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem Eius [8] ».

---

tor, per negationem limitationis . . , cum sit summum, in ipso est omnis status »; *Op. cit.*, ibid., q. 2 *ad arg.*

[1]) *Quodlib.* VII, a. 1 ad 1.

[2]) *Op. cit.*, art. XXVI, q. 2, n. 8. Idipsum ex eo etiam probat, quod determinantis, et determinati diversae sunt notiones, seu intentiones; e contrario, cum *esse purum* omnem compositionem expellat, in eo determinatio a determinabili nullo modo distingui potest: « In aliquo determinans, et determinatum differunt non solum ratione, sed etiam intentione, secundum quod alia est intentio universalis, alia particularis in eadem re » (*Op. cit.*, art. XXVI, q. I, n. 11). « Determinatio determinativa alicuius in Deo alia re, vel intentione ab ipso determinabili non convenit Deo, quia aliquam compositionem poneret in Ipso »; Ibid., q. 2, n. 8.

[3]) *Quodlib.*, loc. cit.

[4]) *De ente et ess.*, c. 6.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

[6]) I, q. XXIX, a. 3 ad 4. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. 14, a. 1 ad 6.

[7]) *Qq. dispp. De Pot.*, q. VII, a. 2 ad 5. Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 2, p. 113.

[8]) *De ente, et ess.*, loc. cit. Diversam rationem, qua enti communiter accepto, et Deo nulla fieri potest additio, explicavimus in *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 29, not. 1, vol. II.

117. Itaque eo quod Deus aliquid determinatum, sive, ut aiunt, *personale* est, nulla negatio, sive limitatio in Eo asseritur; sed potius suprema perfectio, quae propria Ipsi est, significatur [1]. Vicissim, summa perfectio, quae totum *esse* continet, minime prohibet, quominus Deus ab aliis extra Ipsum distinctus dicatur; siquidem Deus totum *esse* continet non quatenus Eius *esse* cum *esse*, quod proprium rebus extra Ipsum est, confunditur, eas enim perfectiones, ex quibus hae constituuntur, diversa prorsus ratione Deus complectitur; sed quia eiusmodi est, ut addi nihil ipsi queat, per quod ad aliquem modum

---

[1]) Iuvat hic adnotare Heghelium (*Encyclop.*, § 89-95, *Opp.*, vol.VI, Berolini 1830) post Spinozam (*Epist.* XLI, *Opp.* t. I, p. 595, ed. Paulus, Ienae 1802) absurdam *determinationis* notionem tradidisse, cum omnem determinationem non esse *affirmationem*, sed *negationem* contenderunt. Etenim determinatio, uti ex vi nominis perspicitur, est id, per quod ambitus alicuius notionis universalis intra angustiores terminos cogitur. Ita *rationale* est determinatio animalis, quia ambitum animalis, quo bellua, et homo virtute continentur, ad hominem contrahit (Cf Trendeleb. *Elem. Log.*, § 22, et not. 3, p. 88, ed. cit.). Iam, quoniam ambitus notionis universalis per *differentiam* contrahitur, liquet differentiam esse id, quod essentiam aliqua notione universali contentam determinat; et quoniam notio universalis, quam differentia determinat, est genus, liquet determinationem proprie, et stricte sumtam in eo consistere, quod essentia generis per differentiam ad essentiam speciei contrahitur. Apposite s.Thomas: « Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est, ad quam finitur essentia speciei. Unde illud, quod significat essentiam rei, vocatur diffinitio, vel terminus, et sic dicitur unumquodque finiri per illud, quod determinat, vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam » (*In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 1 *sol.*). Quod si haec est vera notio determinationis, perspicuum est determinationem non esse negationem, seu limitationem. Nam differentiae, quae genus determinant, et, ipsum dividendo, species constituunt, positivae esse debent, sive ipsae per vocem affirmantem, sive per vocem negantem significentur (cf *Ontol.*, c. I, art. 1, p. 10, not. 1 vol. II). Ergo quoniam determinatio fit per differentias, quae genus dividunt, oportet, ut per aliquid, quod est positivum, seu reale fiat. Iam, si determinatio fit per aliquid, quod est positivum, et reale, ipsam non in negatione, aut limitatione, sed in affirmatione, seu positione consistere tenendum est. Praeterea, cum differentiae genus determinent, speciesque ex eo constituant, essentia, quae generis notione continetur, tota, indivisaque in singulis speciebus invenitur. At si tota essentia, duae notione generis continetur, in speciebus invenitur, profecto differentiae, cum genus determinant, aliquid de illo non negant, sed affirmant, nec illud limitant, sed gumtaxat contrahunt. Rursus igitur patet determinationem non esse aliquam negationem, sed affirmationem. Diximus *determinationem proprie* et *stricte sumtam*; quia praeter determinationem, qua genus per differentiam ad speciem contrahitur, etiam species late dicitur determinari, cum de individuo praedicatur, et individuum, cum ipsi iam constituto aliquid advenit. Unde s. Thomas scripsit determinationem in rebus creatis triplici modo fieri, scilicet vel ex eo quod generi differentia additur, puta *animali ratio*; vel quod natura communis in aliquo individuo recipitur, puta *humanitas in Socrate*; vel quod individuo iam constituto aliquid advenit, puta, *Socrati esse philosophum*. Primo modo, genus ad speciem; secundo, species ad individuum; tertio, individuum ad aliquam novam conditionem determinatur; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

entis determinetur: *ex hoc ipso* autem, *quod non recipit aliquam additionem, individuatur, et a cunctis aliis dividitur* [1]. Hinc s. Bonaventura: « Deus... distinguitur ... seipso [2] ». Sed de his alias plura [3]. Illud tantum hic explicare praestat, quaenam sit diversa ratio, qua rerum perfectiones in Deo existunt. De qua re sequenti articulo.

ARTICVLVS TERTIVS

Quanam ratione perfectiones creaturarum Deo sint attribuendae

118. Perfectionum aliae dicuntur *absolute*, sive *simpliciter simplices*, aliae *simplices secundum quid*. Priores, docente s. Anselmo [4], sunt eae, quae *meliores sunt ipsae, quam non ipsae*, seu sunt quae per se, et secundum propriam notionem absolute consideratae nullam includunt imperfectionem, neque cum meliori perfectione pugnant; e. g., *vita, sapientia*; non enim ullam per se imperfectionem significant, neque, si secundum suam rationem spectentur, aliis sublimioribus perfectionibus aditum praecludunt, quin potius meliores sunt ipsae, quam non ipsae, et quam omne aliud cum ipsis pugnans. Posteriores vero sunt, quae non sunt *meliores ipsae, quam non ipsae*, seu quae licet intra suum genus perfectae sint, tamen in ipso sui conceptu aliquem complectuntur defectum, et cum aliis excellentioribus perfectionibus pugnant, e. g., *esse corpus*, *esse argentum*; haec enim aliquam quidem perfectionem denotant, quae tamen ex perfectione praestantiori vincitur; quia melius est *esse spiritum*, quam *esse corpus*, et melius est *esse aurum*, quam *argentum* [5]; nec ea pariter uni, eidemque rei convenire possunt [6].

119. Iam perfectiones, quae purae, et absolute simplices sunt, si spectentur secundum illud, quod in sui conceptu denotant, *formaliter*, hoc est, aiente s. Thoma, *secundum sui verissimam rationem* [7], in

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXI, a. 4 ad 9.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. un., q. 4 *ad arg.*

[3]) Legere praestat ea, quae scripsit cl. D. Lud. Pie, Episc. Pictavien. (postea S. R. E. Cardinalis) in *Troisième Instruction Synodale sur les principales erreurs du temps prèsent; Oeuvr.* t. V, p. 54 sqq, Poitiers 1867.

[4]) *Monol.*, c. 15; *Opp.* p. 9, Lutetiae Parisiorum 1721.

[5]) Hac ratione, secundum s. Augustinum, natura aliqua « etiam corrupta, melior est adhuc, quam est incorrupta altera, quae minore modo, et specie naturali inferius ordinata est. Melius est enim corruptum aurum, quam incorruptum argentum; et melius est corruptum argentum, quam plumbum incorruptum »; *De nat. boni contr. Manich.*, c. 5.

[6]) Relationes Divinae, nempe *Paternitas*, *Filiatio*, et *Spiratio* perfectiones non *simpliciter simplices*, sed tantum *simplices* a Theologis appellantur, non quia aliquam involvunt imperfectionem; sed tum quia non meliores sunt ipsae, quam non ipsae, non enim melius est in Deo habere *Paternitatem*, quam *Filiationem*; tum quia unaquaeque earum cum alia aequali in eadem Persona cohaerere non potest.

[7]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*

Deo continentur, secus infinite perfectus non esset. E. g., sapientia, si consideretur in sui conceptu, prout nempe est cognitio per altissimas causas attingens simul unico actu principia, et conclusiones, *formaliter* in Deo reperitur, quia nihil imperfectionis in se claudit. Hinc Deus absolute bonus, iustus, sapiens appellatur. « Necesse est, docet s. Anselmus, esse Eam (*naturam Divinam*) viventem, sapientem, potentem, et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid simpliciter absolute melius, quam non ipsum [1] ». Ob eamdem rationem, perfectiones *secundum quid*, cum in ipso sui conceptu defectum aliquem includant, non *formaliter*, sed dumtaxat *eminenter*, excellentiori nempe ratione, Deo sunt attribuendae.

120. Diximus perfectiones *absolute simplices* in Deo *formaliter* contineri, *si considerentur secundum illud, quod in sui conceptu* denotant. Nam si eae spectentur secundum eam rationem, qua in creaturis sunt, plures complectuntur imperfectiones; e. g., sunt qualitates, quae intendi, et remitti possunt, et limitibus circumscribuntur; ac proinde non secundum eam formam, qua in creaturis existunt, sed modo eminentiori in Deo continentur [2].

121. Ex his tria intelliges. Primum illud est, quod, ut, interprete d'Aguirre, s. Anselmus docet, sola natura summa, sive Deus est, « cui conveniant omnes perfectiones simplices, et purae absque limitatione aliqua. Quia omnis alia natura est eius conditionis, ut non sit

---

[1]) Loc. cit.

[2]) Praestat hanc Lessii doctrinam hic referre: « Ut aliud in alio *eminenter* contineatur, duo requiruntur: ut id, quod continet, sit praestantioris naturae, quam id, quod continetur; ut illud, quod minus praestans est, aliquo modo in illo praestantiori reperiatur. Hoc autem fit potissimum quatuor modis: 1° Si res per seipsam sit in alia, tamquam in sui causa; esse enim productivum alterius signum est in eo id, quod produci potest, contineri. Hic modus eo est perfectior, quo causa perfectius est productiva illius rei; unde, cum Deus res omnes producere queat perfectissimo modo, consequens est res omnes in Ipso perfectissime contineri. 2° Si sit in alia per sui quasdam similitudines. Sic omnia inferiora dicuntur eminenter contineri in intellectu, cum ea intelligit. Ratione cuius continentiae intellectus est causa exemplaris rerum ab ipso foris productarum. 3° Secundum vim agendi, vel extendendi se ad obiecta; ut cum quidquid potest causa inferior, potest causa superior nobiliori modo. Hoc modo sensus externi continentur in interno eminenter, et sensus internus in intellectu, et prudentiae instinctus animalium in prudentia humana. 4° Secundum ordinationem et aestimationem, seu secundum rationem boni et appetibilis. Sic media sunt eminenter in causa finali, quia solum propter finem aestimantur, et ad illum ordinantur, et tota illorum bonitas ex fine pendet. Ili quatuor modi perfectissime locum habent in Deo. Omnia enim sunt in Ipso perfectissime et eminentissime tamquam *in causa efficiente*, ut dictum est, et tamquam in *causa exemplari* ratione idearum, quae sunt vivae notiones et similitudines rerum, *per quas et secundum quas Ipse omnia producit*, ut ait Dionysius, *De Div. Nom.* c. 5, et tamquam in *causa finali*; omnia enim sicut natura sua sunt ab Ipso, ita etiam sunt propter Ipsum. Unde omnia nobis ad Ipsum referenda; alioquin parum boni ex rebus ipsis percipiemus. Denique tamquam causae particulares in *causa universali*»; *De perfect. Div.*, lib. I, c. 4.

simpliciter, et omnino melior ipsa, quam non ipsa; sed adhuc possit assignari aliqua natura melior ipsa, cum ea pugnans, seu illam excludens. Omnis quippe natura creata et creabilis debet necessario habere admixtam imperfectionem aliquam, saltem compositionis, aut limitationis ad certum genus, ratione cuius sit deterior, seu inferior, quam alia natura : idque deprehenditur ascendendo ab inferioribus naturis ad superiores, donec deveniatur ad unam naturam summam, summeque perfectam, quae proinde omnino, et absolute sit melior ipsa, et quam omnis alia cum ea pugnans [1] ».

122. Alterum est, quod perfectiones creaturarum, cuiuscumque generis sint, eminentiori ratione Deo sunt attribuendae: « Dicendum, quod quidquid est entitatis, et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab Ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius, et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione [2] ». Hinc recte s. Augustinus monuit Deum esse a nobis intelligendum « sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum [3] ». Qua in re adnotandum est cum nostro Aquinate, eminentiorem illum modum, quo Deus creaturarum perfectiones in se complectitur, non solum de communibus et genericis, secundum quas plantae, e. g., in virtute solis continentur, sed etiam de individualibus earum rationibus esse intelligendum: « Quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit, et continetur in Deo secundum modum excellentem... Et sic omnia in Deo praeexistunt non solum quantum ad id, quod est commune omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur [4] ».

123. Tertium est, quod sicut tempus additum aeternitati durationem ipsius non auget, quia omnes durationes illi inferiores in ea eminentissimo modo continentur; ita Deus et creaturae non sunt aliquid

---

[1]) *Op. cit.*, Disp. XXIII, sect. 2, n. 25, p. 412, ed cit.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.* Hinc Areopagita docet omnia de Deo affirmari quodammodo, et negari; Illumque vocat *omnium positionem*, et *omnium ablationem*; quia eminenter ponit omnia, tamquam omnia continens, et formaliter omnia aufert, quia omnem rationem formalem creatam et finitam a se excludit (*De Div. Nom.*, c. 13). Et s. Augustinus: « Omnia possunt dici de Deo; nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis » (*In Ioan.. Ev. c. III*, tract. XIII, n. 5). Exinde etiam intelligitur nullum nomen de Deo, et creaturis *univoce*, sed tantum *analogice* praedicari posse: « Cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem » ; I, q. XIII, a. 5 c.

[3]) *De Trin.*, lib. V, c. 1.

[4]) I, q. XIV, a. 6 c.

perfectius, quam solus Deus, quia tota creaturarum perfectio in Deo perfectissime continetur. Audiatur idem Aquinas: « Bonum creatum additum bono increato non facit aliquid maius, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis quod participatur; sed si participans addatur ei, quod per essentiam est tale, non facit aliquid maius: sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid, quod esset calor per essentiam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia Bonitatis, omnia autem alia bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in Ipso [1] ». Hinc s. Augustinus: « Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, maior Deus non erit: non ex te Ille maior, sed tu sine Illo minor [2] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De cognitione analogica, qua Dei naturam attingimus

124. « Quia, inquit Origenes, mens nostra ipsum per seipsam Deum, sicut est, non potest intueri, ex pulcritudine operum, et decore creaturarum parentem universitatis intelligit »; nam « radii quidam sunt Dei naturae opera Divinae Providentiae, et universitatis huius, ad comparationem Ipsius substantiae ac naturae [3] ». Iam, quemadmodum alibi demonstravimus, et nobis licet hac ratione Dei naturae, ut ut infinitae, cognitionem capere; siquidem « nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam [4] »; et non alia, quam haec cognitio menti nostrae consentanea esse potest; nam « in praesenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus [5] »; atque « naturale est homini, ut in Divina tendat per sensibilium apprehensionem [6] ».

---

[1]) *Qq. dispp., De Malo*, q. V, a. 1 ad 4. Et alibi: « Bonum creatum se habet ad bonum increatum, sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineae additum punctum, non facit maius; ita nec bonum creatum additum bono increato facit melius; vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo; unde et Ipse dicitur omne bonum; unde non potest sibi fieri additio alicuius boni, quod in Ipso non sit »; *In lib III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 3 ad 1. « Illud, inquit etiam, quod est optimum simpliciter, nullo addito potest fieri melius »; 1ª 2ae, q. XXXIV, a. 3 ad 2.

[2]) *In Ioan. Ev. c. III*, tract. XI, n. 5. Cf *De Trin.*, lib. VI, c. 8, n. 9.

[3]) *De Princ.*, lib. I, c. 1, n. 6; *Opp.* t. I, p. 51, Parisiis 1733.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 54. Cf p. 333-334.

[5]) I, q. LXXXVI, a. 2 ad 1.

[6]) 2ª 2ae, q. CLXXV, a. 1 ad 1. « Neque enim, scribit ad hanc rem s. Cyrillus Alexandrinus, potest natura humana aliquid maius, quam pro suo ipsius modulo de Deo dicere, quo fit, ut nostro more in explicanda Illius natura utamur, per ea, quae nobis

125. Haec cognitio ea est, qua, ut in *Idealogia* explicavimus [1], et ex praecedenti articulo etiam perspicitur, *Deum cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem* [2]; atque *analogica* merito appellatur, quippe quod ex *analogia* creaturae ad Creatorem proficiscitur, quae in eo consistit, quod « creatura non habet esse, nisi secundum quod a Primo Ente descendit [3] »; ac propterea *Deum imitatur, quantum potest, quin perfecte Ipsum assequatur* [4].

126. Itaque mens humana per perfectiones, quae in rebus creatis sunt, naturam, esse, et attributa Dei quodammodo cognoscere studet, quia illae sunt similitudines, licet imperfectae, Essentiae Dei. Videlicet, « quia (*mundanae res*) sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo... ea, quae necesse est Ei convenire, secundum quod est prima omnium causa [5] »; et quia sunt deficientes a perfectione suae causae, cognoscimus « omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum [6] ».

127. Ex quo pronum est intelligere, quam vehementer erret Robinetus [7], cui Iul. Simon adhaesit [8], cum hanc analogicam cognitionem in anthropomorphismi scopulum incidere arbitratur; nam, secundum istam analogicam methodum, Deus perfectiones, quae naturae humanae propriae sunt, infinite excedere asseritur, adeo ut, quemadmodum mox ostendemus, ne in ullo quidem genere cum creatura, quaecumque ea sit, conveniat.

128. Iam huic, qua Divinae Naturae cognitionem attingimus, rationi illa consonat, qua, secundum PP., Deus per *negationem*, et *affirmationem* a nobis cognoscitur [9], ita nempe, ut a cognitione Dei omnes rerum creatarum imperfectiones, et defectus detrahamus, atque infinitam praestantiam perfectionum, quae creaturis insunt, in

---

insunt, quasi per exempla, maiora, hoc est, divina declarantes, ut qui in exigua tabella coelestes orbes describunt »; *Thes. De sancta et consubstantiali Trinitate*, Assertio XXXII, p. 264; *Opp.* t. V, Venetiis 1638). Et s. Gregorius Nazianzenus: « Quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut . . . oculus rebus in aspectum cadentibus citra intermediam lucem et aërem coniungatur . . . , ita etiam impossibile est iis, qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensilium rerum adminiculo, rebus iis, quae animo, ac ratione intelliguntur, omnino coniungi »; *Orat.* XXXIV, *Opp.* t. I, p. 545, Parisiis 1630. — [1]) Vol. I, c. I, art. 4, p. 494, 495.

[2]) I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3.

[3]) *In lib. I Sent., Prol.*, q. I, a. 2 ad 2.

[4]) *Op. cit.*, ibid., Dist. XXXV, q. I, a. 4 *sol.*

[5]) I, q. XII, a. 12 c.

[6]) I, q. IV, a. 2 c.

[7]) *De la nature*, p. V.

[8]) *La religion naturelle*, p. 1[e], c. II, p. 49 sqq, 4[e] ed. Paris 1857.

[9]) Haec praecipue contra Gunthërum adnotamus, qui viam analogicam, qua ad Dei cognitionem pervenimus, repudiat. Vid. G. Savarese, *Introd. alla storia critica della filosofia de' PP.* lib. I, c. 6, p. 189, Napoli 1856.

Deo intelligamus. Quam methodum prae ceteris illustravit Auctor librorum, qui Areopagitici dicuntur [1], cuius satis sint haec pauca: « Oportet in Ipsa (*Natura Divina*) omnes rerum affirmationes asseverare, ac ponere tamquam omnium causa, et easdem magis proprie negare, tamquam quae supra omnia sit [2] ».

129. Porro Deum *magis proprie* per illud, quod de Eo negatur, quam per illud, quod de Eo asseritur, a nobis cognosci Dionysius merito pronuntiavit. Etenim, observante Ioanne Cyparissioto, « magis proprium est philosophari de Deo per negationes, quam per affirmationes: quatenus... Theologia affirmans vim habet comparandi, et figurandi, ac coniectandi, et hoc tantum probat, scilicet Deum esse, ex iis, quae ab Ipso facta sunt; Theologia vero negans demonstrat Deum esse supra omnia; ac veritatem magis assequitur qui dicit non esse Deum quidquam eorum, quae sunt, sed esse supra substantiam, et supra omnia [3] ». Hinc illud s. Augustini: « Facilius dicimus quid Deus non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra..., non est hoc Deus; omnia quae sunt in mari, quae volant per aërem, non est hoc Deus; quidquid lucet in coelo..., ipsum coelum, non est hoc Deus. Angelos cogitas..., non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit [4] ».

130. Eadem est s. Thomae doctrina, qui de Dei Essentia dicturus, probat *in consideratione Divinae Essentiae, via remotionis esse utendum*; « nam Divina Substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, immensitate excedit, et sic Ipsam apprehendere non possumus, cognoscendo quid est, sed aliqualem Eius habemus notitiam, cognoscendo quid non est. Tanto enim Eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab Eo poterimus removere [5] ».

131. Verum, quamvis notitia, quae negatione constat, magis congrua, quam quae affirmatione, dicenda sit, non ideo tamen cum Iul. Simon [6], et Hamiltono [7] inferendum est nihil de Dei natura a nobis

---

[1]) De controversia, quae circa horum librorum auctorem versatur, disseruimus in *Philos. Christ., Dynamil.*, c. VII, art. 38 sive 41, p. 452 sqq vol. VII, ed. 1878.

[2]) *De Myst. Theol.*, c. 1. Cf locum, quem citavimus p. 380, not. 2. « Duplici, inquit etiam s. Cyrillus Alexandrinus, ut reor, modo eas, quae Divinae Naturae insunt, praerogativas significare solemus. Aut enim ex iis, quae est, aut ex iis, quae non est, a nobis cognoscitur »; *De sancta et consubstantiali Trin., Dial.* I, t. V, p. 415, ed. cit.

[3]) *De Theol. Symbol.*, Dec. 11, c. 9, in *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXI, p. 390, Lugduni 1677.

[4]) *Enarr. in Psalm. LXXV*, n. 12. — [5]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 14.

[6]) *Op. cit.*, p. 1[e], c. 2, p. 34 sqq, ed. cit. De falsitate sententiae, quam hic Auctor tuetur etiam in *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, cf *Annales de philosophie chrètienne*, ser. 3, t. XII, n. 72, p. 452 sqq, Paris 1845.

[7]) *Fragments, Phil. de l'absol.*, trad. par M. Louis Peisse, Paris 1840. Argumen-

sciri posse. Etenim, monente eodem Dionysio, « existimandum non est contrarias esse negationes affirmationibus [1] » ; immo, ut scribit s. Maximus, « privationes in Deo sunt efficaces positiones affirmantium, quae etsi eius, quod non est, notionem habere videntur; in Deo tamen, qui substantiam omnem, et essentiam superat, ac nihil est eorum, quae sunt, excellentiam significant [2] ». Quapropter sanctus Damascenus, postquam enuntiavit « aptius esse ex omnium remotione et negatione sermonem de Eo facere, neque enim est aliquid eorum, quae sunt », subdit, « non ut nullatenus sit, sed quia supra omnia, quae sunt, atque etiam supra ipsummet esse Ipse sit [3] » ; siquidem cum ea, quae creaturis insunt, de Deo negantur, Ipsi excellentia perfectionis quovis defectu immunis adscribitur ; ac proinde illae negationes abundantiam, et excessum praeseferunt.

132. Itaque, ut eiusdem Dionysii praeclara similitudine utamur, *nos eorum, quae sunt, omnium remotione cognoscimus, ac supersubstantialem supersubstantiali motu celebramus*, « quemadmodum ii, qui nativum simulacrum faciunt, omnia detrahentes, quae sincerum eius, quod occultum est, aspectum impediunt; atque ipsam per se latentem pulcritudinem sola detractione palam ostendentes [4] ».

133. Nisi quod, ut iam ex dictis patescit, haec, quam de summa Divina Natura per rationem naturalem nobis comparamus, cognitio nonnisi admodum manca, et rudis est; siquidem mens nostra, ut iam diximus, ad naturalem cognitionem Dei nonnisi per similitudines a rebus creatis arrepta assurgere potest; *per effectus* autem *non proportionatos causae non potest perfecta* cognitio *de causa* haberi [5]. « Creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota virtus Dei cognosci [6] »; quapropter « ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita », in hoc consistit, quod « cognoscimus de Deo, quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens, et ab omnibus remotus [7] ».

---

ta, quibus hic anglus Philosophus istam propugnat sententiam, nullius momenti esse ostendit Em. Saisset, *Essai de phil. relig.*, t. 2, Mèdit. II, p. 21-49, Paris 1862.

1) *De Myst. Theol.* c. 2; cf *De Div. Nom.*, c. 13.

2) *In c. 4 De Div. Nom.* Id ipsum laudatus Cyparissiotus (loc. cit. p. 391) probat iis verbis: « Nec enim quod affirmatio affirmavit, hoc ipsum negatio negavit: quin immo sicut affirmatio non ponit quid sit Deus; sic neque negatio tollit, quid sit Deus; quod enim non ponit, quomodo tollat? Denique aeque non assequitur substantiam Dei tum affirmatio, tum negatio. Hoc solum differunt, quod proprius accedit ad veritatem, qui dicit: Deus non est hoc, quod nos existimamus; quia nimirum hoc, quod nos existimamus, imperfectionem, quae cum Divina Natura pugnat, adiunctam habet ».

3) *De Fide*, lib. I, c. 4; *Opp.* t. I, p. 127, 128, Parisiis 1712.

4) *De Myst. Theol.*, c. 2. « Quocirca, alibi ait, Deus . . . et per cognitionem cognoscitur, et per ignorationem » ; *De Div. Nom.*, c. 1, § 7.

5) I, q. II, a. 2 ad 3. — 6) I, q. XII, a. 12 c. — 7) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 9.

Ad quam rem praeclara sunt haec Minutii Felicis verba: « Hic (*Deus*) nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi potest, tactu purior est; nec aestimari, sensibus maior est; infinitus, immensus, et soli sibi tantus, quantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic Eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit [1] ».

134. Itaque cum Areopagita statuendum est, Deum esse humana ratione notum, et ignotum: notum, quia, cum Ipse perfectiones rerum ab Eo creatarum in se contineat, ratio humana Ipsum ex rebus creatis quodammodo cognoscere potest; ignotum, quia, cum perfectiones rerum creatarum alio modo, ac in ipsis rebus sunt, contineat, ratio humana Ipsum, qualis revera in se est, cognoscere non valet [2]; unde inquit: « Est de Eo cognitio, ratio, et scientia; et neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur [3] ».

135. Quod si de illa cognitione agatur, qua Deus, prout in seipso revera est, intelligitur, ea potest esse vel adaequata, sive, ut Scholae aiunt, *comprehensiva*, vel inadaequata, sive, non *comprehensiva* [4]. Comprehensiva est *plena, et ex toto rei cognitio*, nempe, uti s. Thomas docuit, est, cum res cognoscitur secundum illum modum perfectum, quo ipsa per se cognosci potest; sive tantum cognoscitur, quantum cognosci potest; non comprehensiva autem est, cum res, etsi tota in seipsa cognoscatur, tamen non cognoscitur ex toto, sed secundum modum minus perfectum, quam quo ipsa per se cognosci potest. Iam procul dubio comprehensiva cognitio Essentiae realis Dei menti creatae repugnat; namque, cum Deus *infinite cognoscibilis* sit, profecto « nullus intellectus creatus pertingere potest ad illum per-

---

[1]) *Octav.*, n. XVIII. Praestat hunc Novatiani locum adiicere: « Quidquid omnino de Illo retuleris, rem aliquam Ipsius magis et virtutem, quam Ipsum, explanaveris. Quid enim de Eo aut condigne dicas, aut sentias, qui omnibus et sermonibus, et sensibus maior est? Nisi quod uno modo et hoc ipsum quomodo possumus, quomodo cupimus, quomodo intelligere licet quid sit Deus mente capiemus, si cogitaverimus id Illum esse quod, quale et quantum sit, non possit intelligi, ne in ipsam quidem cognitionem possit venire »; *De Trin.*, c. 11.

[2]) *De Myst. Theol.*, c. I-V.

[3]) *De Div. Nom.*, c. I, § 7. De diversa ratione, quae a Dionysio, et a Neo-Platonicis Deus *ignotus*, et *indicibilis* nuncupatur, disseruimus in *Philos. Christ., Dynam.* c. VII, art. 38 sive 41 citt., p. 475 sqq, vol. VII ed. 1878.

[4]) Vid. *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 2; et I, q. XII, a. 7 c. Cognitionem istam non comprehensivam idem s. Thomas explicat hac comparatione: « Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius, quod non cognoscatur, non subiectum, non praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est »; I, q. XII, a. 7 ad 2. Adnotandum etiam est cum eodem sancto Doctore, « quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit, non tamen est comprehensio simpliciter »; *De Ver.*, loc. cit., ad 5.

fectum modum Divinae Essentiae, quo cognoscibilis est [1] ». Hinc Tertullianus aiebat: « Quod immensum est, soli sibi notum est [2] ». Cognitio autem non comprehensiva realis Essentiae Dei non est infinita, et ideo non repugnat mentem humanam aliquo supernaturali lumine a Deo perfundi, ut Essentiam Eius, prout ipsa in se est, inadaequate cognoscere valeat [3]; nempe ob *potentiam obedientiae*, quae intellectui, perinde ac ceteris naturis creatis, inest [4], potest ipse lumine supernaturali a Deo donari, ut huius ope, id, quod omnes suas vires cognoscendi superat, quodammodo cognoscere valeat [5]. Et sane, Ecclesia Catholica nos docet, Deum menti humanae *lumen fidei*, et *lumen gloriae* superaddere, quorum unum, uti Aquinas advertit [6], nempe *lumen fidei*, quod Deus homini hac in vita concedit, habet ordinem ad secundum, nempe ad *lumen gloriae*, quod Deus homini in altera vita largitur, cum illud in inchoatione supernaturalis cognitionis Dei consistat, quae per istud perficitur.

136. Ex his plane perspicitur admittendam non esse cum Giobertio aliquam facultatem ratione superiorem, qua Essentiam realem Dei, sive, ut ipse ait, *superintelligibile* [7] possit homo in hac vita cognoscere. Hanc facultatem appellat *superintelligentiam*, vel *superrationem*, et definit vagum sensum, sive meram praesensionem obiecti, quod cognosci non potest, ac proinde *coecum* impulsum, sive *instinctum*, quo anima versus obiectum menti suae impervium potius *coeca fide*, quam actu cognitionis fertur [8].

---

[1]) I, *loc. cit.* Et alibi: « Dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut Essentia sua comprehendatur; quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis; modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem Divinae Maiestatis; unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut Ipse seipsum perfecte cognoscit »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 *sol.*

[2]) *Apol.* XVII. Et s. Augustinus: « Attingere aliquantulum Deum magna beatitudo est, comprehendere autem omnino impossibile »; *Serm.* CXVII *De Verbis Dom.*, c. 3.

[3]) Vid. s. Thom., *De Ver.*, loc. cit., et alibi.

[4]) Cf *Dynam*, c. 1, art. 4, p. 236 vol. I.

[5]) 1ª 2ae, q. CIX, a. 1 c.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 2 c.; I, q. XII, a. 5 c. Cf s. Bonav., *De septem donis Sp. S.*, *De dono intell.*

[7]) *Superintelligibile*, secundum Giobertium, constituunt non solum essentia realis Dei, sed etiam essentiae reales rerum. Cf vol. II, *Ontol.* c. II, art. 5, p. 45.

[8]) *Introd.* lib. I, c. 8, t. IV, p. 7-9, ed. 2ª, Brusselle 1844, *Teoria del sovrannaturale*, § LXIII-LXVIII, Torino 1849; *Degli errori filos.*, Lett. I, vol. I, p. 16 sqq, ed. 2ª, Brusselle 1843. Huic giobertianae *superintelligentiae* proxime accedunt tum *sensus arcanus*, quo secundum Thomassinum (*De Deo*, lib. I, c. 19, n. 5, p. 33, t. I, Parisiis 1684), *ipsum incomprehensibile utcumque apprehendimus*, tum *sensus Divinus*, quem Gratryius (*Logique*, lib. I, c. 6, t. I, p. 97-112, Paris 1858; *De la connaissance de Dieu*, part. I, c. 1, § 2, et 3, t. I, p. 56-71, Paris 1853) veluti fontem, ex quo anima ad Dei cognitionem assequendam trahitur, agnoscit.

137. Adversus quam Giobertii doctrinam satis sit haec mente reputare : 1° Anima humana superintelligibile, prout superintelligibile est, cognoscere non potest per specialem facultatem intelligendi ei naturaliter insitam; quia, cum inter facultatem, et obiectum eius proportio esse debeat, haud possibile est inesse animae humanae aliquam facultatem cognoscendi, cuius obiectum proprium sit superintelligibile, prout superintelligibile est.

2° Nulla facultas ratione superior, ut s. Augustinus docuit, in homine admitti potest. « A... Vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. E... Nihil omnino melius [1] ». Quinimmo neque per novam specialem facultatem intelligendi anima supernaturalem Dei cognitionem adipiscitur, sed per lumen *gratiae* vel *gloriae* ipse intellectus novam adipiscitur dispositionem, per quam ad supernaturale cognoscendum fit idoneus. « Fit, ait s. Thomas, augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem [2] ».

3° Natura, sive notio *superintelligentiae* giobertianae est prorsus absurda; quia sive ex parte obiecti, sive ex parte ipsius facultatis cognoscentis consideretur, est notio, quae seipsam destruit. Enimvero obiectum *superintelligentiae*, etiam prout ad ipsam refertur, est, ex Giobertii sententia, superintelligibile, nempe eiusmodi, ut ab ea intelligi nequeat; superintelligentia autem est facultas, quae ad obiectum suum intelligendum absolute inepta est. Atqui utrumque est contradictorium. Primum quidem; quia, cum aliquid ex eo obiectum alicuius facultatis cognoscentis sit, quod se ipsi manifestare quit, repugnat quidquam esse obiectum alicuius facultatis cognitricis, simulque facultati, cuius est obiectum, se manifestare non posse. Alterum vero; quia facultas cognoscendi, quae obiectum suum absolute cognoscere

---

[1]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 23. Et (*ibid.*, lib. I, c. 7, n. 16) asseruit nos quidquid scimus, nonnisi ratione scire, adeo ut aliquid scire, et ratione perceptum habere unum, idemque sit: « A. Credo non te ignorare id, quod scire dicimur, nihil esse aliud, quam ratione habere perceptum. E. Ita est ». Ex iis autem, quae de ratione superiori explicavimus in *Dynam.* (c. III, art. 9, p. 358 vol. I), hanc a *superintelligentia* omnino differre facile colligitur; 1° quia superintelligentia, secundum Giobertium, est facultas diversa a ratione, dum e contrario ratio superior, et inferior sunt una eademque facultas rationis, quae, cum per diversa media exerceatur, superior, aut inferior dicitur; 2° quia obiectum rationis superioris est intelligibile, obiectum autem *superintelligentiae* est *superintelligibile*, scilicet omne id, quod ratio nullo pacto cognoscere valet; 3° denique, quia superintelligentia *caeco* impulsu, sive quodam *instinctu* versus obiectum suum fertur; sed ratio superior non solum principia aeterna rerum, quae eius obiectum sunt, intelligit, sed etiam se intelligere intelligit, alioquin iis ad iudicandum de rebus temporalibus uti non posset. « Superior portio rationis, ad rem s. Bonaventura, non nominat ipsam potentiam animae, in quantum movetur naturaliter, sed in quantum movetur deliberative »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. II, q. 3 *ad arg.*

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 53.

nequit, est potentia, quae nihil potest, proindeque simul est, et non est potentia. Hinc notio superintelligentiae absurda est, quia est notio, quae se ipsam destruit. Adde his argumenta, quibus actus cognoscendi *instinctivos*, ob idque *caecos* rationali naturae animae repugnare adversus Reidium demonstravimus [1]; nam superintelligentia, ut Giobertius inquit, in obiectum suum quodam instinctu fertur [2].

ARTICVLVS QVINTVS

Quaenam ex Divinis perfectionibus veluti Essentiam Dei constituens a nobis intelligatur

138. Perfectio illa, quam primam in unaquaque re esse concipimus, ac veluti radicem ceterarum ipsius perfectionum, atque per quam res a ceteris distinguitur, *essentia* appellatur [3]. Iam, etsi quaevis perfectio in Deo, uti mox demonstrabimus, Eius Essentiam constituat, tamen nobis, qui non possumus uno mentis intuitu Divinas perfectiones complecti, inquirere licet, quaenam ex ipsis tamquam Divinam Essentiam constituens spectari possit.

139. Circa hanc quaestionem sententia Occami, qui naturam Divinam ex omnium perfectionum collectione constitui arbitratur, extra statum quaestionis vagari nobis videtur; siquidem haec controversia, ut iam adnotavimus, non quaenam reipsa sit Dei Essentia, quae profecto omnes complectitur perfectiones, sed essentiam, ut dici solet, *metaphysicam* investigare intendit, nempe peculiarem illam perfectionem, ex qua aliae omnes fluere a nobis intelliguntur. Porro haud inficiamur hanc Dei Essentiam in eo collocandam esse, quod perfectius nobis videtur; inde tamen ipsam in omni perfectione, potius quam in aliqua speciali perfectione constituendam esse minime consequitur; sed tantum constituendam esse in illa perfectione peculiari, quae alias omnes in suo conceptu implicite, et radicitus involvit.

140. Terminis etiam abutuntur ii Scotistae, qui illam, quam inquirimus, essentiam in *infinitate radicali*, sive in omnium perfectionum exigentia positam esse contendunt. Quippe manifestum est, latente ultima rei differentia, hanc definiri oportere ex intimioris proprietatis radice, quae nempe non per aliam probatur, sed ad alias a priori demonstrandas inservit. Iam infinitas ipsa Dei per aliud demonstratur, nempe ex eo quod Deus est ex necessitate naturae a seipso [4]. Ergo.

141. His itaque praetermissis sententiis, quaestionem, quae inter

---

[1]) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 338 sqq.

[2]) Cf, si lubet, de hac re cit. Opus, *I principali sistemi* etc., *sul Criterio*, c. III, § 8, p. 418 sqq, et § 9, p. 454 sqq, Napoli 1858.

[3]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 42.

[4]) Cf p. 369 et 370.

ipsos Thomistas instituitur, utrum nempe ex intellectione *actuali*, vel, ut aliis placet, *radicali*, hoc est, ex ipsa vi intelligendi, an ex *esse a se*, sive, ut aiunt, *aseitate*, Essentia Dei sit explicanda [1], summatim attingemus.

142. Haec altera sententia cum veritate magis consentire nobis videtur. Et sane, tum vis intelligendi, tum actualis intellectio tamquam prima perfectio in Deo, aliarumque radix a nobis intelligi nequit. Non quidem tamquam prima; nam 1° vis operandi naturam, et operatio tum naturam, tum operandi facultatem praesefert; 2° quoniam actualis intellectio illa est, qua Deum seipsum cognoscit, Essentiam Dei iam nostro cogitandi modo constitutam expostulat. Neque tamquam aliarum perfectionum radix; nam non idcirco Deus tamquam, e. g., bonus, immensus, iustus mente concipitur, quia est intelligens.

143. Neque veri speciem ostendit id, quod Gonetus post Gonzalez [2], asserit, intellectionem tamquam primam perfectionem, et aliarum radicem intelligi, non quidem prout est intellectio, seu Dei operatio, sed prout est maxime actualis, nempe « sub conceptu formali ultimae actualitatis completae, et per se subsistentis in genere intellectuali [3] ». Etenim 1° intellectio actualis ideo maxime actualis, purissima et infinita est, quia est intellectio Dei; quocirca Dei naturam iam constitutam exigit, seu primum aliquem gradum, ex quo illa summa actualitas, et perfectio Divinae intellectionis fluere cogitatur. 2° Ut sapienter animadvertit Tournelyus, « vix intelligitur quod ait Gonetus, intellectionem actualem, prout est operatio, non constituere Divinam Essentiam, sed prout est formalis, ultima, completa, et per se subsistens in genere intellectuali: quasi actualis intellectio non foret formaliter, et explicite operatio; aut ab intellectione actuali etiam per mentem separari posset operatio. Deinde intellectio, ut est ultimus actus naturae intelligentis, vel distinguitur formaliter a ratione operationis, vel non: si non distinguitur, ergo ab ea non praescindit; si distinguitur, ergo intellectio non est perfectissima, et actualissima; siquidem concipitur carere ratione operationis sibi propria [4] ».

144. E contrario, *aseitas*, sive *esse a se* tamquam Divinae Essentiae constitutivum recte admodum assignatur. Et sane, *aseitatem* tamquam aliquid primum in Deo esse concipimus; nam si aliud prius *aseitate* in Deo esse cogitari posset, *esse a se* tamquam ab alio fluens intelligendum foret; id quod absurdum est. Hoc profecto docuit s. Dionysius, ubi ait: « Ipsum per se esse est antiquius, quam esse per se vitam, et per

---

1) Harum sententiarum auctores recenset Card. de Aguirre, *Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIV, sect. I, n. 32, p. 415, et sect. 4, n. 54, p. 423, ed. cit.

2) *Manuale Thomistarum*, t. I, c. 3, p. 53, Biterris 1680.

3) *Commentt. et Disputt.*, q. XIV, art. IV, Disp. XXVI, p. 354, 355, Neapoli 1637.

4) *Praelect. theolog.*, t. I, q. II, art. un., pp. 295, 296, Parisiis 1725.

se sapientiam [1] », scilicet ratio entis a se cogitanda est velut illud, quod Deo prius, quam alia, quae de Ipso praedicantur; conveniat.

145. Deinde *aseitas*, ut ex articulo primo constat, tamquam ratio intelligitur, ex qua omnes perfectiones in Deo esse debent: «Ex hoc, ait Aquinas, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat [2] ». Id ipsum s. Bernardus iis verbis enunciavit: « Neque enim aliunde bonus, quam unde magnus; neque aliunde iustus, aut sapiens, quam unde magnus, et bonus. Nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus; et hoc quoque non nisi seipso [3] ». Fusius s. Bonaventura: «Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum, ac per hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum, quod nec de nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se, nec a se? Occurret etiam tibi ut carens omnino non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, numquam desinens, sed aeternum. Occurret etiam tibi, ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurret etiam, ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse, ac per hoc ut summe actualissimum. Occurret ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurret postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum. Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, et summe unum. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud [4] ».

146. Ex quo illud etiam colligitur, quod, etsi gradus intellectualis per se spectatus gradum *entis* perfectione excedat, tamen minorem exprimit perfectionem, quam gradum *entis a se*. Etenim ens *a se* totius perfectionis intellectualis, aliarumque omnium est ratio *a priori*, et prima radix; id vero, quod est radix, seu ratio *a priori* aliarum perfectionum, maiorem procul dubio, quam quaelibet determinata perfectio, nobilitatem praesefert [5].

---

[1]) *De Div. Nom.*, c. 5, § 5.

[2]) I, q. IV, a. 2 c. Hinc idem sanctus Doctor (*ibid.* a quaest. III usque ad X) ex eodem capite entis a se, tamquam ex ratione *a priori* quaslibet Dei perfectiones singillatim demonstrat.

[3]) In *Cantic. Serm.* LXXX, *Opp.* t. I, p. 351, Venetiis 1596. Exinde intelligitur quodvis Dei attributum, etsi ita *a se* esse cogitandum sit, ut a nulla causa effectrice pendeat; tamen veluti Divinae Essentiae constitutivum haud concipi, quippe quod dependentiae ab omni alio, tamquam ratione a priori, aditum non praecludit.

[4]) *Itiner.*, c. V.

[5]) Hac ratione s. Thomas docet praedicata eo maiorem, quo universaliora sunt, perfectionem in Deo significare; I, q. XIII, a. 11 c.

147. Denique *aseitas* est ratio Deum distinguens ab omni eo, quod Deus non est ; nam, ut idem s. Thomas inquit, « ex hoc ipso Esse Dei ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil Ei addi potest [1] » ; ideo autem nihil Deo addi potest, quia est ipsum *esse*, et proinde *a se*. Hinc, secundum s. Hilarium, « non aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur [2] ».

148. Accedit quod, docente eodem s. Hilario, a nobis « loquendum non aliter de Deo est, quam ut ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est [3] ». Iam Deus Moysi interroganti quis esset, respondet: *Ego sum, qui sum... Sic dices filiis Israël: Qui est, misit me ad vos* [4]. Quibus verbis, quemadmodum s. Gregorius Nazianzenus animadvertit, tamquam proprium Essentiae suae characterem, ens per essentiam, ab omni alio independens, nempe *aseitatem*, a nobis concipiendum esse designavit : « Non hoc solum nomine... ita seipsum appellavit, edicens scilicet ei (*Moysi*), ut ad populum his verbis uteretur: Qui est, misit me; sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus [5] ». Et s. Augustinus : « Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus ; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus, quibus appellari posset, et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit ; et tamquam hoc esset Ei nomen. Hoc dices eis, inquit: Qui est, misit me [6] ». Hinc s. Thomas: « Nomen, *Qui est*, est dignius, et magis Deo proprium [7] ».

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Frustra autem adversae sententiae propugnatores auctoritate s. Thomae gloriantur, eo quod I, q. XIV, a. 4 docet *ipsum Dei intelligere esse Eius essentiam*; ibi enim sanctus Doctor quaestionem, de qua nunc agitur circa *metaphysicam* Dei essentiam, non attingit; sed tantum *intelligere* in Deo non tamquam aliquid accidentale ipsi advenire, sed ab ipsa Eius substantia, sive essentia realiter non distingui probandum sumit.

[2]) Lib. I *de Trin.*, n. 5, *Opp.*, p. 768, Parisiis 1693.

[3]) *De Trin.*, lib. V, n. 21, p. 866, ed. cit.

[4]) *Exod.* III, 14.

[5]) *Orat.* XXXVI, n. 70, p. 509, ed. cit.

[6]) *In Ps. CXXXIV*, n. 4. Cf, ut alios omittamus PP., s. Bern., *De Consid.*, lib. V, c. II, p. 143, ed. cit., et s. Ioann. Damasc., *De Fide orthod.*, lib. I, c. 12.

[7]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 3. Nemini autem negotium facessat illud sancti Doctoris I, q. XIII, a. 11 ad 1 : « Hoc nomen, *Qui est*, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, *Deus*, quantum ad id, a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi, et consignificandi . . . Sed quantum ad id, ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen, *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam Divinam ». Etenim, uti laudatus Card. De Aguirre advertit, « essentia et natura cuiuslibet, licet sit eadem realitas, imo et formalitas indivisa ex parte obiecti, adhuc importat duo munera, seu expressiones inadaequatas eiusdem formalitatis, quarum prima denominatur *essentia*, secunda autem *natura*. Prima desumitur per ordinem ad esse . . . Secunda vero expressio accipitur per ordinem ad proprietates, et operationes . . . Nomen *Qui est* . . . exprimit munus essentiae, quamvis non naturae, sub propria ratione naturae. Exprimit enim Di-

CAPVT TERTIVM

De attributis Dei, et primum de iis, quae absoluta dicuntur

149. Perfectiones, quas ab Essentia Dei secundum nostrum concipiendi modum manare intelligimus, *attributa* nominamus vel, secundum Richardum a s. Victore, *proprietates* [1]. Ex iis quaedam dicuntur *absoluta*, quae nempe nullum ad creaturas respectum includunt, atque in *negativa* et *positiva* distinguuntur, prout vel aliquam imperfectionem de Deo, ea, qua docuimus, ratione [2], negant, vel aliquam perfectionem Ipsi tribuunt [3]. *Relativa* autem sunt, quae aliquam Dei perfectionem significant cum relatione creaturarum ad Deum; siquidem, uti alibi adnotavimus [4], creaturae realem ad Deum habent relationem, non Deus ad illas. Ex his pauca attingemus, ceteraque Theologis disputanda relinquimus.

---

vinitatem, prout est ratio prima excludens omne principium sui, tam reale, quam virtuale; quae est propriissima ratio Essentiae Divinae, quatenus differt realiter, essentialiterque ab omni ente creato, ac creabili; et secundum rationem ab omni alio praedicato Divino. Nomen vero *Deus*, licet magis proprie exprimat Naturam Divinam, sub munere naturae, adhuc tamen est nomen secundum, facta comparatione cum illo priori nomine; quoniam expressio naturae est secunda, et essentiae prima. Porro hoc nomen *Deus* non significare essentiam proprie, sed naturam, sub expressione naturae, patet vel ex ipso testimonio Divi Thomae, quod nobis opponunt adversarii. Solum quippe ait, illud esse nomen magis proprium, quantum ad id, ad quod significandum imponitur; *quia imponitur ad significandum naturam*. Non dixit, *essentiam*, sed *naturam*, quae sunt distinctae expressiones eiusdem formalitatis indivisae ex parte obiecti. Insuper et art. eiusdem quaestionis ad 2^m^ eodem sensu, ac stylo loquitur: *Hoc nomen Deus est appellativum, et non proprium*, quia *significat Naturam Divinam prout in habente illam*. Quo eodem stylo locutus fuerat Athanasius, Dial. I *de Trin.* initio dicens: *Hoc nomen Deus naturam significat omnia contemplantem et pervidentem*. Cohaeret igitur ex mente Divi Thomae, quod nomen *Qui est* sit absolute primum, et propriissimum Dei, quatenus significat primam, et propriissimam rationem Ipsius, quam exprimit munus Essentiae Divinae: licet nomen *Deus* sit magis proprium ad significandum naturae quodammodo secundariam, et subsecutam. Sic etiam nomina aeternitatis, et immensitatis sunt magis propria, quam nomina *Qui est*, *et Deus*, et quaelibet alia; non quidem absolute, sed ad significandum dumtaxat durationem Dei, ac vim repletivam loci, quae sunt attributa, seu affectiones propriae Dei »; *Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIV, sect. V, n. 72 et 73, p. 428, 429, ed. cit.

[1]) *De Trin.*, lib. II, c. 1, *Opp.*, p. 231, Venetiis 1592. Tertullianus etiam eas *naturales proprietates* appellavit; *Adv. Marc.*, lib. I, c. 22, *Opp.*, t. I, p. 208, Parisiis 1658.

[2]) Pag. 382.

[3]) Attributorum *negativorum* alia expressim, et vi termini negativa sunt, e. g., *immutabilitas*; alia, etsi negationem in suo conceptu involvant, tamen terminis positivis enunciantur, e. g., *simplicitas*, idest, cuiuscumque compositionis negatio.

[4]) In *Log.*, par. I, c. I, art. 4, p. 58 vol. I.

ARTICVLVS PRIMVS

De Simplicitate Dei

150. *Incomprehensibilis, et omnino inaestimabilis Dei simplicitatis*[1] nomine illud intelligimus attributum, quo a Deo quaecumque compositio sive *physica*, sive *metaphysica*, sive *logica* removetur. Compositio *physica* ea est, quae ex partibus reipsa distinctis exurget; *metaphysica* pertinet ad ea omnia, in quibus *potentia* et *actus*, *substantia* et *accidentia*, *essentia* et *existentia* atque *attributa* distinguuntur. Denique compositio *logica* dicitur de rebus, quatenus sub aliquo genere continentur, ita ut ex *genere*, et *differentia* constent. Iam generatim quamvis compositionem Deo repugnare ex eo, quod Ipse summe perfectus est, apprime demonstratur. Sane « in quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est

---

[1]) Richardus Victorinus, *De Trin.*, lib. II, c. XX, p. 237, ed. cit. Ante omnia autem adnotandum censemus huic Divinae Simplicitati mysterium Trinitatis non obesse, quamvis Fides in Deo agnoscat Tres Personas realiter distinctas, et in eadem Essentia intime coniunctas; neque mysterium Incarnationis, in qua Verbum coniungitur *hypostatice* cum humanitate. Etenim, quemadmodum recte adnotavit s. Thomas, ut Tres Divinae Personae efficerent compositionem cum Essentia, deberent inter se uniri sub ea ratione, qua distinguuntur, vel distingui sub ea ratione, qua uniuntur, cum compositio sit distinctorum unio. At Personae Divinae sub ea ratione, qua distinguuntur, non uniuntur, distinguuntur enim per relationes, quae non uniuntur, sed opponuntur; uniuntur vero in Essentia, a qua nullatenus distinguuntur. «Proprietas personalis comparata ad essentiam non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio» (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 4). Id ipsum Card. de Aguirre explicat hunc in modum: « Ubi est vera pluralitas et unitas resultans ex unione plurium ad constituendum aliquod tertium, ibi est compositio vera; non autem ubi solum est vera pluralitas et unitas non resultans ex unione plurium, sed consistens in identitate unius cum pluribus. Et quidem in Deo pluralitas Personarum, atque unitas Essentiae non se habent illo priori modo, sed hoc posteriori. Personalitates enim Divinae non uniuntur cum Essentia Dei, neque simul cum Illa, veluti altero extremo, constituunt tertium aliquod; sed sunt eadem omnino entitas cum ipsa; quare non habent cum ea unionem, sed identitatem, quae est contraria compositioni. Deinde eaedem Personalitates comparatae inter se sunt ita distinctae, ut sub ea ratione non componant, seu constituant tertium aliquod; non enim habent adhaesionem illam, quae exigitur ad veram alicuius tertii compositionem; quamvis dici possint constituere unum aliquod totum unitate ordinis» (*Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIX, sect. 3, n. 60, p. 556, ed. cit.). In mysterio autem Incarnationis Verbum Divinum non venit in compositionem instar partis materialis, vel formae informantis, et inhaerentis, hoc enim summam imperfectionem involveret; sed instar termini complentis, actuantis, et perficientis humanitatem, id quod puram dicit in Illo perfectionem. Cf Gonet, *Manuale Thom.*, lib. I, tract. I, c. 5, t. I, p. 70, ed. cit.

in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum... Nulla igitur compositio Ei accidere potest [1] ».

151. Speciatim autem compositionem *physicam* Deo repugnare probatur ex eo quod Deus est Primum Ens. Re quidem vera, « omne compositum posterius est suis componentibus [2] ». Primum ergo Ens, quod Deus est, ex nullis compositum est [3]. Quam rationem iam s. Cyrillus Alexandrinus tradidit iis verbis: Deus « est omnium principium... Atqui principio nihil prius intelligi potest. Cum vero nihil prius principio intelligi possit, nulla certe ratione compositus dici potest; siquidem progressus quidam simplicium compositum efficit [4] ».

152. Insuper, « omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est: quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim Ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suipsius: esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset Causa Prima [5] ».

153. Denique, quemadmodum s. Gregorius Nazianzenus argumentatur, « compositio quippe pugnae initium est; pugna autem dissidii, dissidium solutionis: solutio porro nullo modo in Deum ac primam illam naturam cadit. Quocirca nullum dissidium admittendum est, ne solutio consequatur; nec pugna, ne dissidium oriatur; nec compositio, ne pugna existat [6] ».

154. Ex hoc conficitur 1° Deum non posse esse corpus: « Deus nullius est corporis [7] »; quodlibet enim corpus est ex partibus compositum; hinc s. Nazianzenus verbis antea prolatis haec adiecit: « Ac proinde ne corpus quidem est, ne alioqui compositum quidem Eum esse necesse sit [8] ». Deinde nullum corpus potest esse summe perfectum; nam vel est vivens, vel non vivens. Certum est autem corpus vivens perfectius esse corpore non vivente. Corpus vero vivens non vivit qua ratione corpus est, alioquin omnia corpora viverent; vivit ergo per aliquod, quod non est corpus; hoc autem ipsum nobilius

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 18, n. 5.

[2]) *Ibid.*, n. 2.

[3]) « Omne compositum, inquit s. Anselmus, indiget his, ex quibus componitur »; *Monol.*, c. XVII, *Opp.* p. 10, ed. cit.

[4]) *Thesaur.*, Assert. XIII, p. 134, *Opp.* t. V, ed. cit. Et s. Ambrosius: « Deus compositus esse non potest, cum aliqua Eo anteriora praeextitisse putari nefas sit »; *In Symbol. Apost.* c. 1, *Opp.*, t. IV, p. 65, Romae 1582.

[5]) *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 4.

[6]) *Orat.* XXXIV, n. 13, p. 540, ed. cit. Cf s. Thom., *ibid.*, n. 3.

[7]) Arnob., *Dispp. adv. Gent.*, lib. VII, p. 212, Lugduni Batavorum 1651.

[8]) Loc. cit. p. 541.

est corpore; fieri ergo non potest, ut Deus sit corpus, cum sit a seipso summe perfectus [1]. 2° Deum non posse esse formam corporis: « Deus, inquit s. Ambrosius, naturae simplicis est, non coniunctae [2] ». Etenim « forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis [3] ». Praeterea forma corporis, cum naturaliter expostulet coniunctionem cum corpore, ens nobilissimum esse nequit. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, non potest esse alicuius forma [4]. « Vero iudicio, aiebat s. Bernardus, natura simplex multiplici antefertur [5] ». Neque in Deo compositio materiae, et formae esse potest. Nam « omne compositum ex materia, et forma est perfectum, et bonum per suam formam; unde oportet, quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem, quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est bono per participationem; unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia, et forma [6] ».

155. Quod si Deus neque corpus, neque forma corporis esse potest, *spiritus purissimus* optimo iure appellatur. Perbelle ad hanc rem Origenes inquit: « Quid in omnibus intellectualibus, idest incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter praecellens, quam Deus? Cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima ac limpidissima mens, non potest... Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus; sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid, et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ἑνὰς et mens, ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae, vel mentis est, . . . ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum, et sit multa, et non unum [7] ».

156. At vero in adstruenda physica simplicitate Dei, quam inter recentes Hobbesius insipienter oppugnavit [8], sermo longius producendus non est, aiente enim s. Augustino: « turpiter vana est cogitatio, quae opinatur Deum membrorum corporalium lineamentis circum-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I cit., c. 20, n. 6.

2) *De Fide*, lib. I, c. VII, t. IV, p. 92, ed. cit.

3) S. Thom., *Op.* et lib. *citt.*, c. 27, n. 2.

4) *Loc. cit.*, n. 4.

5) *De Consider.*, lib. V, t. II, p. 143, 144, ed. cit.

6) I, q. III, a. 2 c.

7) *De principiis*, lib. I, c. 1, n. 5 et 6, t. I, p. 51, ed. cit. Quantus in defendenda simplicitate Dei Origenes fuerit, ostendit Paulus Fischer, *Commentatio de Origenis theologia et cosmologia*, c. 1, p. 1 sqq, Halis 1846; cf etiam Ginoulhiac, *Op. cit.*, p. 1°, liv. I, c. 10, p. 57 sqq, ed. cit.

8) *Leviathan*, c. 12, et 24. Vid. etiam Append. *ad Leviathan*, c. 1. Contra eum optime scripsit Bramhallius in Op., cui tit. gall. vers. *Le Leviathan pris.*

scribi, atque finiri [1] ». Illud tamen addendum censemus, vulgus veterum Christianorum ab Anthropomorphitarum haeresi, eorum nempe, qui, ut idem sanctus Doctor inquit, « nimis in haec corporalia progressi, atque lapsi, nihil aliud putant esse, quam quod istis notissimis quinque corporis nunciis sentiunt [2] »; et ideo, « Deum sibi fingunt cognitioni carnali in similitudinem imaginis corruptibilis hominis [3] », prorsus abhorruisse. Quod ex veterum Apologetarum testimoniis exploratum habemus. « Quid aliud, aiebat Minutius Felix, et a nobis Deus, quam mens, et ratio, et spiritus praedicatur? [4] » Et Arnobius: « Nostra de hoc sententia talis est, naturam omnem Divinam, quae neque esse coeperit aliquando, nec vitalem ad terminum sit aliquando ventura, lineamentis carere corporeis, neque ullas for-

---

1) *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12.

2) *De util. credendi*, c. 1, n. 1.

3) *De haeres.*, c. 50. Anthropomorphitae Deum ex anima, et corpore constare ex eo arguebant, quod homo ad imaginem Dei factus esse dicitur, et quod in variis Scripturae locis oculi, aures, manus, aliaque huiusmodi Deo tribuuntur. At contra homo ad imaginem Dei factus est non quoad corpus, sed quoad animam. « Quod secundum imaginem est, inquit s. Ambrosius, non est in corpore, nec in materia, sed in anima rationabili » (*In Psalm. CXVIII*, t. II, p. 304, ed. cit.). Item, Scripturae loca, in quibus membra corporis tribui Deo videntur, non nisi metaphorice, ut s. Thomas ait (I, q. III, a. 1 ad 4), accipienda sunt. « Efficaciae igitur, ait Novatianus, ibi Divinae per membra monstrantur: non habitus Dei, nec corporalia lineamenta ponuntur. Nam et cum oculi describuntur, quod omnia videat, exprimitur. Et quando auris, quod omnia audiat, proponitur... et cum manus, quod creaturae sit omnis auctor, probatur... Neque enim sunt Ei membra, aut membrorum officia necessaria, ad cuius solum etiam tacitum arbitrium et serviunt, et adsunt omnia » (*De Trin.*, c. 6, p. 896, ed. Migne, t. III; vid. Clem. Alex., *Strom.* lib. VII, n. 4 sqq). Haec eadem ipse Tertullianus docuit. « Oportebat igitur, scribit, imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii, et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur » (*Adv. Marc.*, lib. II, c. 6, *Opp.* t. I, p. 217, Parisiis 1658). « Dexteram, et oculos, et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur » (*Ibid.*, c. 16, p. 220). *Ipse Tertullianus* inquimus, ut anthropomorphismi crimen iniuria illi a nonnullis obiici ostendamus. Quod si in lib. *Adv. Prax.* (c. 7, *ibid.*, p. 224). Deum *corpus* appellat, quid voce corporis ab eo significatum fuerit in *Anthropologia* (c. VI, art. 2, p. 204) explicavimus. E re est haec pauca s. Augustini adiicere: « Timuit (Tertullianus) ne Deus nihil esset, si corpus non esset » (*De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 25, n. 41). « Nec tamen hinc haereticus dicitur factus. Posset enim quoquo modo putari, ipsam naturam, substantiamque Divinam corpus vocare; non tale corpus, cuius partes aliae maiores, aliae minores valeant, vel debeant cogitari, qualia sunt omnia, quae proprie dicimus corpora; sed potuit propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis, vel animae qualitas,... sed in sua natura atque substantia immutabiliter permanet » (*De Haeres.*, n. LXXXVI). « Neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam Dei naturam passibilem crederet » (*De Gen. ad litt.*, loc. cit.). Cf de Margerie, *De Tertullian. Opusc. philos.*, c. 4, p. 66 sqq, Aureliae 1855.

4) *Octav.*, p. 148, Lugduni Batavorum 1672.

marum effigies possidere, quibus extima circumscriptio membrorum solet coagmenta finire [1] ».

157. Ad demonstrandum progrediamur quamlibet *metaphysicam* compositionem etiam esse a Deo amovendam; monente enim Novatiano: « quando (*Deus*) Spiritus dictus est, non omne id, quod est, dictus est; sed ut dum mens hominum intelligendo usque ad ipsum proficit Spiritum, conversa iam ipsa in spiritu, aliud quid amplius per Spiritum coniicere Deum esse possit [2] ». Quae quidem significant, Deum non solum spiritum, sed etiam talem spiritum esse, ut *maxime, et purissime actus* sit [3]. Et in primis, nulla est in Deo compositio ex *potentia*, et *actu*. Etenim in ente composito ex potentia, et actu necesse est, ut potentia reducatur ad actum ab alio existente in actu. Atqui Deus, cum sit ens a se, non habet actualitatem essendi ab alio, sed est ipsum Esse in se subsistens. Ergo *Esse* Dei ex actu, et potentia non componitur. Quod argumentum s. Thomas significavit iis verbis: « Si aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia, et actus, sed actus purus [4] ». Accedit, quod, cum actus determinet, et perficiat potentiam, si in Deo potentia, et actus distinguerentur, in Ipso capacitas aliquam determinationem, et perfectionem recipiendi cogitari posset; id quod ab Eius infinita perfectione omnino abhorret. Quocirca, « primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis, vel speciei [5] ».

158. Secundo: Nulla est in Deo realis distinctio inter *essentiam*, et *existentiam*. Id satis quidem iam antea demonstratum a nobis fuit [6], et potest amplius ita declarari: Ea, in quibus existentia ab essentia realiter distinguitur, non existunt per ipsam suam essentiam, sed habent esse per participationem. Atqui Deus per ipsam suam essentiam existit. Ergo. « Omnis res est per hoc, quod habet esse. Nulla igitur res, cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum Ens; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum Ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse [7] ».

---

1) *Dispp. adv. Gent.*, lib. III, p. 107, ed. cit. Et *ibid.*, p. 111: « Tantum abest ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animorum etiam decora, ipsasque virtutes... tantae rei vereamur adscribere »; Cf Ginoulhiac, *Op. cit.* ibid., c.10, et 11, p. 59 sqq.

2) *De Trin.*, c. 7, p. 897, ed. cit.

3) *Qq. dispp., De Pot.*, q. II, a. 1 c.

4) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 6 c.

5) *Op. cit.*, q. un. *De Spir. cr.*, a. 1 c.

6) Pag. 369.

7) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 22, n. 6.

Praeterea, cum existentia sit actus essentiae [1], si essentia Dei ab Eius existentia distingueretur, illa ad istam se haberet ut potentia ad actum, ac proinde Deus realiter ex actu, et potentia componeretur: id quod, uti ostendimus, absurdum est. « Quia esse est actualitas omnis formae, vel naturae, ... oportet, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae sit aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam ; cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est, sequitur, quod non sit aliud in Eo essentia, quam suum esse ; sua igitur essentia est suum esse [2] ».

159. Tertio: *Attributa* Divina neque ab *Essentia*, neque *ab se invicem* realiter distinguuntur. Re quidem vera, Deus per ipsam suam Essentiam perfectionem essendi, ac proinde omnes perfectiones, sive attributa habet [3]. Ergo attributa Dei ab eius essentia non distinguuntur. « Non participatione magnitudinis, ita s. Augustinus argumentatur, Deus magnus est, sed de se ipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo [4] ». Adhaec, si Attributa Dei ab Eius Essentia distinguerentur, haec illam perficerent, novumque *esse* ipsi adderent: quod sane Divinae naturae prorsus repugnat. « Perfectio Divini Esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas [5] ». Itaque « non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit, quod ab Eo habetur, et aliud sit Ipse, qui habeat; sed totum quod est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum [6] ».

160. Quod si Attributa Dei ab Essentia sua non distinguuntur, ea ne inter se quidem distingui consequitur [7]. « In Deo est sapientia,

---

[1]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 43.

[2]) I, q. III, a. 4 c.

[3]) Cf p. 369-370.

[4]) *De Trin.*, lib. V, c. 10, n. 11. Et s. Leo Papa: « Solus Deus nullius participatione indigens est. De quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia »; *Epist.* XV, c. 5, *Opp.*, t. I, p. 683, ed. Migne, t. LIV. Hanc ob rationem idem s. Augustinus Deum *summe simplicem* appellat (*ibid.*, lib. VII, c. I, n. 2) ; nam « in illa simplicitate non est aliud sapere, quam esse. Eadem ibi sapientia est, quae essentia ».

[5]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 38, n. 2.

[6]) S. Hilar., *De Trin.*, lib. VIII, n. 43, p. 973, ed. cit. Hinc, secundum s. Bernardum, interroganti *quid est Deus*? potest indiscriminatim responderi: « Voluntas omnipotens, benevolentissima Virtus, Lumen aeternum, incommutabilis Ratio, aeterna Beatitudo » (*De Cons.*, lib. V, p. 144, ed. cit.); nam, aiente s. Anselmo, « nihil, quod de Eius Essentia vere dicitur, in eo quod qualis, vel quanta, sed in eo quod quid accipitur »; *Mon.*, c. 17, *Opp.* p. 10 ed. cit.

[7]) Nos hic non loquimur de attributis, quae relativa *ab intra* appellantur; haec enim inter se invicem opponuntur, atque ideo inter ipsa realem distinctionem inter-

bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina Essentia, et ita omnia sunt unum re [1] ». Eamdem rationem s. Augustinus innuit, ubi scribit: «Nec aliud Illi (*Deo*) est vivere, aliud intelligere... Nec aliud Illi est intelligere, aliud beatum esse... ; sed quod est Illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est Illi esse [2] ». Idipsum ex eo amplius declaratur, quod attributa inter se distincta diversos modos essendi significant, quos profecto in Deo, qui est ipsum Esse, ponere absurdum est; siquidem « non recipit aliquid extra Essentiam suam, eo quod Essentia sua continet omnem perfectionem [3] ». Quocirca Deus, ut egregie idem s. Augustinus inquit, « multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo Eius est, quae sapientia,... et eadem bonitas, quae sapientia, et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse [4] ».

161. At vero, etsi Essentia Divina ab Eius Attributis, atque Attributa ab se invicem realiter non distinguantur, cavendum tamen est ab Eunomianorum, aliorumque errore, qui nullam distinctionem *rationis* inter attributa Divina recipere volebant; sed omnia permiscebant, quae de perfectionibus Divinis dici, aut cogitari possunt, asserentes omnem inter ea distinctionem in sola nominum prolatione consistere, et cum vocibus dissolvi, et evanescere. Sane inter Essentiam, et Divina Attributa, atque inter Attributa ab se invicem distinctio illa, quae *virtualis*, seu *rationis ratiocinatae* dicitur [5], agnoscenda est; ita ut, quemadmodum s. Cyrillus Hierosolymitanus loquitur, Deus « unus et idem cum sit, innumeras divinitatis operationes emittit [6] ». Re quidem vera, variis, et distinctis conceptibus, seu, ut Maximus Martyr inquit, *secundum diversas considerationes* [7], Divinas perfectiones cogitamus, atque huius conceptuum varietatis fundamentum in ipso Deo est. « Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina Essentia, et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo, secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in

---

cedere Fides docet. Hinc s. Augustinus: « Deus idem simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque Persona ad alteram dicitur »; ***De Civ. Dei***, lib. XI, c. 10, n. 1.

[1]) S. Thom. ***In lib. I Sent.***, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*

[2]) ***De Civ. Dei***, lib. VIII, c. 6.

[3]) ***In lib. I Sent.***, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

[4]) ***De Trin.***, lib. VI, c. 7, n. 8. Brevius s. Bernardus: « De magnitudine, bonitate, iustitia, sapientiaque idem per omnia, quod de Divinitate sentimus: unum in Deo sunt, et cum Deo »; ***In Cant., Serm.*** LXXX, t. I, p. 351, ed. cit.

[5]) Cf vol. II, ***Ontol.***, c. II, art. 7, p. 60-61.

[6]) ***Catech.*** VI, n. 7; ***Opp.*** p. 91, Parisiis 1720.

[7]) ***De Trin.***, Dial. I, ***Opp.*** t. II, p. 399, Parisiis 1675.

quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei [1] »; siquidem Divina Essentia, et Eius Attributa, etsi in ipso Deo una res sint; tamen res illa est virtualiter multiplex, utpote aequivalens pluribus perfectionibus creatis realiter distinctis, et diversos producit effectus, qui a causis realiter distinctis produci solent. « Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates habet, ita Deus in ipso Esse suo omnes perfectiones habet [2] ». Hinc s. Augustinus: « In Deo unum aliquod est, quod omnia valet [3] ».

162. Id ipsum eo confirmatur, quod, observante eodem Aquinate, nomina Divinorum Attributorum non sunt synonima, sed etsi omnia eamdem perfectionem, atque entitatem significent, non tamen illam sub eadem omnino ratione significant; quapropter conceptibus, qui his nominibus exprimuntur, diversae rationes in ipso Deo respondent, ita ut summa Dei perfectio non solum ob nostri intellectus debilitatem, sed etiam ob ipsam Divinae perfectionis eminentiam, uno conceptu concipi, atque uno nomine nominari non possit: « Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes; sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptibus, scilicet plena, et omnimoda Ipsius perfectio [4] ».

163. Haec autem, quam asserimus, virtualis distinctio maximam Dei simplicitatem, nedum extenuat, solidius obfirmat. Etenim « hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter, et divisim in aliis, in Ipso sunt simpliciter, et unite. Et ex hoc contingit, quod est unus re, et plures secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit Eum, sicut res multipliciter Ipsum repraesentant [5] ». Atque ut id clarius patescat, advertendum est distinctionem *rationis ratiocinatae*, quae est inter Attributa, et Essentiam, vel inter Attributa inter se, non ita intelligendam esse, ut unum aliud excludat, sed ita ut unum aliud *implicite* complectatur; nam, ut recte ad hanc rem Gonetus argumentatur, « non potest Essentia Dei, vel Eius Attributum concipi, saltem cum fundamento in re, nisi ut actus purus, et simpliciter, sive in genere entis infinitus. Ergo, cum de ratione actus puri sit, quod non possit concipi ut perfectibile per additionem alterius, et in potentia ad illud; et de ratione infiniti simpliciter, sive in genere entis, quod in se forma-

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*
2) *De ente et ess.*, c. V.
3) *De Trin.*, lib. XV, c. 17, n. 28.
4) *In lib I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 8 *sol.*
5) I, q. XIII, a. 4 ad 3.

liter includat omnem rationem entis, quae non involvit limitationem, et imperfectionem, infinito enim nihil potest addi in illo genere, in quo est infinitum; manifestum est Essentiam Divinam non posse concipi cum fundamento in re, nisi ut includentem, saltem implicite, omnem perfectionem, et entitatem Attributi, nec unum Attributum, nisi ut includens implicite perfectionem, et entitatem Essentiae, omniumque aliorum Attributorum [1]».

164. Quarto denique: Nulla est in Deo compositio ex *subiecto*, et *accidentibus* [2]. « Nihil in Deo, aiebat s. Augustinus, secundum accidens dicitur [3] ». Et s. Epiphanius: « Affectiones in Deo esse aliquas dicere sacrilegum est et impium [4] ». Re quidem vera, accidens comparatur ad subiectum, sicut actus ad potentiam, « cum sit quaedam forma ipsius [5] »; in Deo autem, ut iam ostensum est, nulla esse potest compositio ex potentia et actu. Insuper accidens aliquem modum essendi denotat, qui essentiae advenit. Atqui Deus ex ipsa sua Essentia perfectionem essendi habet, et ideo nihil Eius Essentiae advenire potest. Ergo. « In Deo nulla est differentia habentis, et habiti, vel participantis, et participati; immo Ipse est et sua natura, et suum esse; et ideo nihil alienum, vel accidentale potest Ei inesse [6] ». Quod argumentum ita etiam enunciari potest: Cum Deus ex ipsa sua Essentia totam in se plenitudinem essendi complectatur, consequitur, « quidquid in Eo est, esse suam Essentiam [7] », ac proinde nullum in Eo fingi potest accidens. Quapropter s. Augustinus: « Quidquid secundum qualitates illic (*in Deo*) dici videtur, secundum substantiam, vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem; sed utrumque secundum substantiam [8] ».

165. Superest ut argumenta exhibeamus, quibus compositionem *logicam*, ex *genere* nempe, et *differentia*, in Deo admittendam non esse ostenditur. « A recta ratione, iam docuit s. Cyrillus Alexandrinus, longe alienissimum est genus de Deo nominare [9] ». Et sane, quoniam

---

1) *Man. Thom.*, tract. I, c. 4, § 1, p. 62, ed. cit.

2) « Divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis »; I, q. XL, a. 1 ad 1.

3) *De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 6.

4) *Adv. Haer.*, lib. III, Aetii *Confutatio* XIV, n. 1, *Opp.* t. I, p. 953, Coloniae 1682.

5) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 4 c.

6) *Loc. cit.*

7) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 3. Et alibi: « Ipsum esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id, quod est, possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius, aut simplicius, quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet, quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens Ei inesse potest »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 23, n. 1.

8) *De Trin.*, lib. XV, c. 5, n. 8.

9) *De Trin.*, Dial. II.

differentia determinat, et perficit genus [1], genus est velut perfectibile, et differentia velut perficiens, sive genus comparatur ad differentiam tamquam id, quod est *in potentia*, ad id, quod est *actu*; quapropter in iis, quae ex genere, et differentia componuntur, potentia, et actus distinguuntur. Atqui, ut paulo ante ostendimus, Deus, cum sit actus purissimus, nullo modo ex potentia, et actu constat. Ergo. « In omni eo, quod est in genere, oportet esse compositionem materiae, et formae, vel actus, et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est. Unde relinquitur, quod non potest esse in genere [2] ».

166. Praeterea, Deus infinitam perfectionem totius *esse* complectitur. Atqui illud, quod ex genere, et differentia constat, ad aliquod genus, et ad ea, quae illius generis sunt propria, determinatur; ac proinde tamquam infinitum, et totum *esse* in se habens intelligi nequit. Ergo. « Cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum; haec enim est ratio simpliciter perfecti. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea, quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere; sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis; sed Eius essentia, et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati [3] ».

167. Denique, si Deus in aliquo genere esse poneretur, Ipsum, et res creatas in aliquo convenire dicendum foret, nempe vel in *esse*, vel in substantia. Atqui hoc est absurdum; quia inter infinitum, et finitum, atque inter illud, quod est a se, et illud, quod est ab alio, nulla proportio naturae est. Ergo [4]. Apposite Henricus a Gandavo: « Quare cum multo minus in aliquo reali conveniant Creator, et creatura, quam duae creaturae, substantia scilicet, et accidens, immo multo plus distet ratio essendi Creatoris a ratione essendi creaturae, quam differt ratio essendi unius creaturae a ratione essendi alterius, nullo modo ens potest esse aliquod commune reale Deo, et creaturis; et ideo absolute dicendum, quod esse non est aliquid commune reale, in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens, aut substantia praedicatur de Deo, et creaturis, hoc est sola nominis communitate, non rei [5] ».

---

[1]) Cf *Log.*, pars I, c. I, art. 2, p. 44, vol. I.

[2]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. VII, a. 3 c.

[3]) *Loc. cit.* Qua in re idem Aquinas monet ex eo, quod Deus ab aliis rebus differt, « non sequi quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam; hoc enim necesse est in primis, et simplicibus dici; homo enim differt ab asino, rationali differentia: rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia, quia sic esset abire in infinitum, sed seipso »; *Ibid.* ad 2.

[4]) Cf de his *Philos. Christ., Logic.* vol. I, c. I, art. 9, p. 426-433, et art. 10, p. 455 463, edit. 1878.

[5]) *Op. cit.*, art. XX, q. II, n. 6. Cf quae in *Ontolog.* (c. I, art. 1, p. 6, not. 6, et

168. Speciatim autem quod attinet ad *esse*, ipsum Deo, et rebus creatis commune esse nequit. Nam, praeterquam quod ens, ut in *Ontologia* demonstravimus [1], tamquam genus assignari nequit, Deus, et res ab Eo creatae secundum ipsam rationem entis differunt; quia Deus est *esse a se*, et res ab Eo creatae habent *esse* ab alio. Iamvero, si Deus, et res ab Eo creatae secundum ipsam rationem entis differunt, ens nequit esse aliquid ipsis commune, quippe quod « quaecumque, aiente s. Thoma, non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici [2] ».

169. Praeterea, si ens esset aliquid Deo, et rebus creatis commune, oporteret in Deo *esse* ab *essentia* revera distingui, quemadmodum revera in rebus ab Eo creatis distinguitur; alioquin diversa ratione Deo, et creaturis conveniret, proindeque commune ipsis esse non posset. Atqui in Deo *esse* ab *essentia* seiungi non potest; quia *esse*, et *essentia* in Eo unum sunt. Rursus igitur patet omnino repugnare, quominus ens sit Deo, et creaturis commune. « Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo, et creaturis, diversa enim habitudo impedit univocam praedicationem entis; Deus autem alio modo se habet ad esse, quam creatura, nam Ipse est suum esse, quod nulli creaturae competit; unde nullo modo de Deo, et creaturis dicitur [3] ». Audiatur etiam Henricus: « Si Deus in essentia differret a creatura, et conveniret cum ipsa in esse, necessario in Deo alia esset intentio, qua est ens, et alia, qua est Deus, etsi idem esset re; sicut alia est intentio, qua Socrates convenit cum asino, in quantum est animal, et in quantum est homo, etiamsi sit una forma simplex, qua est homo, et qua est animal [4] ».

---

p. 7, not. 1, vol. II) scripsimus contra Giobertium, et Heghelium Deum categoriam genus esse asserentes.

[1]) Cap. I, art. 1, p. 9, et 10, vol. II.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. 1, a. 2 *sed contra.*

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 7 c. Vid. etiam *Cont. Gent.*, lib. I, c. 25.

[4]) *Op. cit.*, art. XXI, q. III, n. 11. Hinc idem Doctor Solemnis scite docuit intellectum non posse conceptum realem entis sibi conficere, quin illud aut Deum, aut creaturam esse concipiat. Nam si ens, quod Deus est, aliud est, quam quod sunt res creatae, liquet non posse existere conceptum realem entis simpliciter dicti, qui Deo, et rebus creatis communis est. (Vid. *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 29, not. 1, vol. II.) Fortasse dicet quispiam: Nos possumus intelligere *esse*, quod est Deus, et *esse*, quod est creatura, quin consideremus Deum esse hoc *esse*, et res ab Eo creatas esse hoc *esse*, atque hoc pacto *esse* ambobus commune intelligere; quemadmodum si consideraverimus Petrum esse hominem, et Paulum esse hominem, quin consideremus Petrum esse hunc hominem, et Paulum esse hunc hominem, notionem hominis Petro, et Paulo communem conficiemus. At vero advertendum est, hoc, quod *esse* Dei ab *esse* creaturae distinguitur, haud significare aliquid additum τῷ *esse* Dei, aut τῷ *esse* creaturae, sive aliquid, quo *esse* Dei, aut *esse* creaturae cum *esse* Dei comparatum determinatur; sed significatur totum id, quod est *esse* Dei, et totum id, quod est *esse* creaturae. Nam, quoniam « per ipsum suum esse, ut Aquinas inquit, Deus differt

170. Itaque nomen entis Deo, et rebus creatis non secundum communem significationem tribuitur, sed secundum significationem propriam, et immediatam; siquidem aliud *esse* immediate significat cum Deo, aliud cum rebus creatis tribuitur. Etenim Deo nomen entis absolute acceptum convenit; quia, quemadmodum s. Thomas advertit, hoc nomen, *Qui est*, quod ipsemet Deus sibi dedit [1], *esse* absolutum, sive totum significat, cum reliqua omnia ens *particulatum*, sive aliquid entis denotent [2].

171. Neque substantia potest esse genus, in quo Deus, et creaturae conveniunt. Etenim, praeterquam quod nulla categoria stricte accepta, quemadmodum alibi adnotavimus [3], in Deum cadere potest,

---

a quolibet alio esse » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 2 ad 4), *esse* Dei non secundum aliquid, sed secundum totum, quod est, ab *esse* creaturae distinguatur necesse est. Quapropter non possumus *esse* Dei, aut *esse* creaturae intelligere, quin ipsum hoc *esse* intelligamus. Contra ea, si consideremus Petrum esse hominem, et Paulum esse hominem, quin consideremus Petrum esse hunc hominem, et Paulum hunc hominem, notionem hominis utrique communem habebimus; siquidem, cum humanitas eadem in utraque sit, Petrus non distinguitur a Paulo ex eo, quod est homo, sed ex eo, quod est hic homo, et non ille homo, qui est Paulus, scilicet non quod humanitatem habet, sed quod hanc, secus ac in Paulo, determinatam habet.

[1]) Cf p. 389-391 sq.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 4. « Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod Esse divinum est esse subsistens, et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem, nulla enim creatura est suum esse »; *Quodl.* II, a. 3 c. Hanc ob rationem sanctus Damascenus (*De fide orthod.*, lib. I, c. IV, p. 127, 128, *Opp.*, t. I, ed. Lequien) inquit, Deum nihil esse ex iis, quae sunt, « non ut nullatenus sit; sed quia super omnia, quae sunt, atque etiam supra ipsummet *esse* ipse sit » (cf p. 383). Hic autem advertendum est nomen *entis*, si non secundum communem significationem, certe secundum aliquam analogiam, sive similitudinem Deo, et rebus ab Eo creatis convenire. Nam Deus proprie, et primo dicitur *esse*, quia *esse* suum ab alio non habet, sed est ipsum suum *esse*; res creatae autem nominantur *esse*, quia *esse* a Deo habent, ideoque ipsius *Esse* Divini similitudinem praeseferunt. (Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXI, q. II, n. 7.) Hinc s. Augustinus asseruit res creatas non omnino esse, quia non sunt id, quod Deus est; nec omnino non esse, quia similitudines τοῦ *Esse* Dei sunt. « Et inspexi, subdit, cetera infra Te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs Te sunt; non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt »; *Confess.*, lib. VII, c. 11, n. 17. Cf *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 30, vol. II.

[3]) *Ontol.*, c. I, art. 1, p. 7, not. 1, vol. II. « Quod ex his (*praedicamentis*), inquit s. Augustinus, seu Auctor libri *De cognitione verae vitae*, nullum proprie Deo conveniat, manifeste ratio comprobat. Nam si dixerimus quod Deus substantia sit, quae omnibus subsistere tribuat, et per quam omnes res esse habent; mox universalia et individua, dequibussubstantia praedicatur, genera et species, in quibus versatur, simul et novem accidentia, quae ei necessario inhaerent, animo occurrunt; quae cuncta liquent, quia minime in Deum concurrunt »; c. 3. Addere lubet locum

genus secundum eamdem rationem de omnibus, quae ambit, inferioribus praedicatur. At *esse substantiam* diversa prorsus ratione Deo, et creaturis convenit. « Deo, ad rem inquit s. Bonaventura, non est superius, quia Eo non est simplicius; nec univocum, quia substantiae ratio non competit uniformiter Creatori. Deus enim est ens per se, quia nullo eget; creatura est per se, quia non est in alio, ut in subiecto, eget tamen alio ad sui conservationem [1] ». Ad haec, in creaturis esse substantiam significat alteri substare, sive subesse, tum quia in creaturis substantia est subiectum, seu substratum accidentium, tum quia, cum in substantiis creatis *essentia* distinguatur ab *esse*, *esse substantium*, sive *non esse in alio*, subest essentiae, seu rei, ita ut *non esse in alio* sit modus, qui *essentiam*, seu rem determinet. E contrario, in Deo, cuius « proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens [2] », nihil, quod alteri subest, nihilque, quod, tamquam accidens, Ei inhaereat, esse, et intelligi potest. « Nomen substantiae, ait s. Thomas, imponitur a substando, Deus autem nulli substat [3] ». Et alibi: « Ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae, requiritur ut sit res, quidditatem habens, cui debeatur esse absolutum, ut per se esse dicatur, vel subsistens; et ideo potest contingere quod aliquid... non sit in genere substantiae, sicut species..., quia res illa non habet quidditatem aliam, nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae, sicut species [4] ».

172. Itaque substantia non stricte, prout nempe categoria est, sed tantum late de Deo praedicari potest: « Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantia dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse eius. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id, quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio [5] ». Id ipsum explicans Henricus Gandavensis advertit, cum categoria substantiae e rebus finitis in Deum transfertur, duo in ea mutari,

---

sancti Doctoris, in quo doluit se categorias in Deo admisisse, atque in hunc errorem lapsum esse dixit, quod omnes modos essendi in Deo ipsum Deum esse non adverterat. « Quid hoc, ait, mihi proderat, quando et oberat? cum etiam Te, Deus meus, mirabiliter simplicem, atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intelligere conarer, quasi et Tu subiectus esses magnitudini Tuae, aut pulcritudini, ut illa essent in Te, quasi in subiecto, sicut in corpore; cum tua magnitudo, et tua pulcritudo Tu ipse sis? » *Confess.*, lib. IV, c. 16, n. 29.

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 4 *ad arg.*

[2]) I, q. XII, a. 4 c. Cf *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 96, 97, vol. II.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 *sol.*

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 *sol.*

[5]) *In lib. I Sent.*, ibid. ad 2.

quae aliquam imperfectionem habent, et tertium manere, quod perfectionem denotat. Ea, quae mutantur, sunt, primo, quod Substantia Divina, secus ac substantia creata, *esse* ab alio non accipit; secundo, quod non est, uti substantia creata, subiectum accidentium. Illud vero manet, quod *esse* in alio non habet, seu quod in se subsistit [1]. Quinimmo, substantia, si ex ea parte consideretur, quatenus *non esse in alio*, sive actum subsistendi denotat, potius Deo, quam rebus ab Eo creatis convenit; seu, ut idem Henricus subdit, *verissime Deo convenit, quanto verius in se subsistit, quam alia* [2]. Quare Scholastici post Dionysium Areopagitam [3], et Boëtium, ut hunc perfectum, quo Deus substantia est, modum designarent, Ipsum non tam substantiam, quam *supra omnem substantiam* dicendum esse sanxerunt. « Non convenit, verba sunt Boëtii, definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam [4] ».

173. Ex eo, quod demonstravimus, compositionem ex differentia, et genere a Deo amovendam esse, illud tamquam corollarium infertur, quod Auctor libri *De cognitione verae vitae* [5] iam docuit, quod nempe Deus *nulla propria definitione determinari potest*. Etenim, uti s. Thomas argumentatur: « Omnis definitio ex genere, et differentia constat . . . ; ostensum est autem quod Divina Essentia non concluditur sub aliquo genere . . . Unde non potest esse Eius aliqua diffinitio [6] ».

---

[1]) *Op. cit.*, a. XXXII, q. V, n. 19. Cum haec ita se habeant, liquet ss. Patres, et Scholasticos pugnantia secum haud composuisse eo quod Deum esse substantiam modo asseruerunt, modo negarunt. Etenim, cum ipsi substantiam, prout denotat *esse*, quod essentiae subest, et quod subiectum accidentium est, considerarunt, Deum non posse dici substantiam docuerunt. At cum consideraverunt substantiam, prout *subsistentiam in se* denotat, non modo Deum esse substantiam, sed etiam quidquid in Deo est, nonnisi substantiam esse statuerunt. « Hoc est, inquit s. Augustinus, Deo esse, quod subsistere » (*De Trin.*, lib. VII, c. 4, n. 9). Et alibi: « In Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae et non sit substantia; sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est »; *De Fide et Symb.*, c. 9, n. 20.

[2]) *Loc. cit.* Et s. Bonaventura: « Nomen substantiae... potest dici... per se stando, non per aliud; si sic, proprie est in Divinis, et magis proprie, quam in creaturis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 2 *resol.*

[3]) *De Div. Nom.*, c. 1 *passim*.

[4]) *De Trin.*, lib. I, *Opp.*, p. 1024, Basileae 1570. Cf etiam s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 ad 4, et q. VIII, a. 2 ad 1.

[5]) Cap. VII.

[6]) *Comp. Theol.*, c. 26.

ARTICVLVS SECVNDVS

De Dei immutabilitate

174. Nomen mutationis, aiente s. Thoma [1], « ostendit esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius », vel scilicet quoad aliquam naturae perfectionem, vel quoad aliquod voluntatis consilium. Iam inter *communes notiones*, ut Sallustius inquit, *Deum esse immutabilem* recensetur [2], et inter vulgaris philosophiae decreta hoc esse Aristoteles asserit, nimirum, *Divinum omne, ac primum, summumque necessario esse immutabile* [3] »; siquidem ex summa Dei simplicitate, et perfectione Ipsum *numquam a semetipso alterum effici* [4], seu mutationem cuiuscumque generis ab Eo amovendam esse adeo pronum est intelligere, ut, aiente s. Augustino, « aliquid substantiae, atque naturae (*Divinae*) commutationem, vel conversionem quolibet modo pati posse si quis opinetur, mirae dementiae, impietatisque damnandus sit [5] ». Hinc, quemadmodum s. Thomas advertit, « quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, primum Principium immobile esse posuerunt [6] »; atque, teste Afro Doctore, non pauci veteres sententiam creationis mundi ab aeterno in animum suum induxerunt, « ne, si aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tamquam inertem, ac desidiosam, et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo, atque ob hoc mutasse credatur [7] ».

175. At vero quoniam recentiores Pantheistae Deum, quem sibi fingunt, internis mutationibus continuo seipsum perficere obganniunt; neque haeretici, maxime inter Socinianos, defuerunt, qui mutationem quoad Divinae Voluntatis decreta admiserint, nonnulla praestat argumenta proferre, quibus quantum *necesse sit* Deum *immutabilem et informabilem credi* [8] evincitur.

176. Atque in primis, Deus est primum Ens, ac proinde est ipsum *Esse* absque alicuius potentiae permixtione; e contrario, ipsa mutationis notio aliquam praesefert *potentialitatem*, seu *omne, quod mutatur, est aliquo modo in potentia*; nam cum mutari sit aliter se habere, ac antea, solum mutari potest id, quod aliquid potest habere, quod an-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17.
2) *De Diis, et Mundo*, c. 1.
3) *De Caelo*, lib. I, c. 9.
4) Orig., in *Lib. Regnorum*, Hom. un., c. I, p. 222, *Opp.* t. I, Parisiis 1604.
5) *De mor. Eccl. cath.*, lib. I, c. 10, n. 17.
6) I, q. IX, a. 1 c.
7) *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 17.
8) Tert., *Adv. Prax.*, c. 27; *Opp.* t. I, p. 438, Parisiis 1658.

tea non habuit, aut non habet, quod antea habebat[1]. Ergo *impossibile est Deum aliquo modo mutari*[2].

177. Ad idem valet argumentatio, quam Auctor libri *de Trinitate*, qui Novatianus inscribitur, ex eo quod Deus est ipsum *esse*, ac proinde sibi hoc vindicat nomen, *Ego sum qui sum*, confecit. « Et ideo dicit: *Ego sum qui sum*. Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem ; immutatio enim tollit illud nomen, quod est[3] ». Hinc etiam illud s. Augustini perspicitur, nempe eidem nomini, « *Qui est*, subesse manentis in se, atque incommutabiliter sese habentis naturae significationem »; idque « verissime dici Esse, quod aliter nunc se habere, quam habebat antea, non potest[4] ».

178. Praeterea, subiectum, quod mutatur, diversas formas suscipiendi capax est, atque, ut s. Thomas inquit, « quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit ; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam » ; ac proinde quamdam compositionem, saltem ex substantia, et accidente in se admittit. Atque Deus, utpote simplicissimus, quamcumque respuit compositionem. Ergo[5]. Audiatur s. Bernardus : « Deus hanc sibi vindicat meram, singularemque suae Essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed ne modo quidem, et modo inveniatur in Ea; nempe in semet manens, quod habet, est; et quod est, semper et uno modo est. In Ea et multa in unum, et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat[6] ».

179. Denique, ut s. Thomas pergit, illud, quod mutatur, « motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat ; Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem

---

1) « Omne quodcumque transfiguratur, inquit Tertullianus, in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat » ; *Loc. cit.* Et s. Cyrillus Alex.: « Quid enim aliud istud est, quaeso, a potentia ad actum migrare, quam mutatio, et crassa veluti quaedam vicissitudo? Quod enim putatur aliquid esse naturali potentia, necdum tamen istud actu suscepit, eatenus stat in potentia, cum nondum acceperit motionem ad actum; sed in principio suo et primario illo adhuc moretur. Quod si forte motionem ad actum susceperit, in aliud quiddam transibit, quam quod erat in principio » ; *De Sancta Trin.*, Dial. II, *Opp.* t. V, p. 458, Lutetiae 1638.

2) I, q. IX, a. 1 c.

3) *De Trin.*, c. IV.

4) *De mor. Man.*, c. 1, n. 1. Cf *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 11, ubi etiam addit « vehementer hoc tenuisse Platonem, et diligentissime commendasse ».

5) *Loc. cit.*

6) *In Cant., Serm.* LXXX, *Opp.* t. 1, p. 351, Venetiis 1596. Hanc immutabilitatis cum simplicitate connexionem significavit etiam s. Augustinus iis verbis: « Est itaque bonum solum simplex; et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia » ; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10, n. 1.

plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec se extendere in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus [1] ».

180. Idem argumentum haec pauca s. Irenaei verba complectuntur: « Deus quidem perfectus in omnibus, Ipse sibi aequalis, et similis [2] »; tum illa s. Augustini: « Semper manet, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum est [3] »; id, quod a s. Nysseno ita probatum fuit: Deus « ipsum quod est, vita est in Ipso operans; quae neque maior, neque minor accessione, vel subtractione fit. Nam quod in maius fit incrementum, in infinito locum non habet. Quod autem secundum naturam impatibile est, motionis, quae fit secundum decrementum, non est capax [4] ».

181. Quod autem ad Divinae Voluntatis decreta speciatim attinet, eorum immutabilitatem, per quam, ut Origenes inquit, « aliena est Divina natura ab omni passionis, et permutationis affectu [5] », ex infinita Dei intelligentia idem s. Irenaeus arguit iis verbis: « Deus, cum sit totus mens, totus ratio, semper idem, et similiter existit [6] ». Et sane, mutatur decretum voluntatis, quatenus cognoscitur eius mutandi ratio, quae antea ignorabatur, quod intellectus ab initio non omnia diligenter perpendit, nec omnia singillatim novit. Atqui Divino Intellectui omnes rerum connexiones in qualibet temporis circumstantia possibiles innotescunt. Ergo. Idipsum eo confirmatur quod, ut loquitur Maximus Tyrius, quicumque mutat sententiam, « si in melius a deteriore transfert animum, malum antea consilium coeperat. Sin ab optimo in peius descivit, male utique a priore descivit. Improbitas autem in Deum non cadit [7] ». Itaque, ut s. Cyrilli verba usurpemus, « Deus velut fixus in suis bonis ac stabilitus, ab uno in aliud migrationem non patitur. Estque substantialis illa stabilitas, non voluntatis et rationis [8] ».

182. Obiic. 1° Deus irasci, et poenitere dicitur. Atqui haec maximum mutationis argumentum sunt. Ergo.

183. Resp. *Dist. mai.*: *extrinsece*, et *quoad effectum*, *conc. mai.*; *intrinsece*, et *quoad affectum*, *neg. mai.*; sub eadem *dist. neg.* et

---

1) Loc. cit.

2) *Adv. Haeres.*, lib. IV, c. XI, n. 2; *Opp.* t. I, p. 240, Venetiis 1734. Cf s. Hilarius, *In Ps. II*, n. 18; *Opp.* p. 35, Parisiis 1693.

3) *In Ep. Ioann. c. III*, tract. IV, n. 5.

4) *Adv. Eunom.*, *Orat.* XII, pars altera; *Opp.* t. II, p. 740, Parisiis 1638. Eadem fere ratione argumentatus est Plato in lib. II *De Republ.*, p. 381 C. Vid. Henr. Schürmann, *De Deo Platonis*, c. III, p. 29, 30, Monasterii Guestphalorum 1845.

5) Hom. XXIII, *in Num.*; *Opp.* t. I, p. 163, ed. cit.

6) Lib. II, c. XXXVIII, n. 4.

7) Diss. XXX.

8) *Op. cit.*, *Dial.* I, t. V, p. 394, ed. cit.

conc. min. Neg. cons. Sane iram, furorem, taedium, aliasque id generis passiones, sive animi perturbationes a Deo, aeque ac corruptionem, et mortem, alienissimas esse Arnobius ostendit, siquidem « ubi est ullus. . . affectus, ibi necesse est esse passionem; ubi passio sita est, perturbationem consentaneum est consequi; ubi perturbatio est, ibi dolor, et aegritudo est; ubi dolor, et aegritudo est, imminutioni, et corruptioni iam locus est; quae duo si vexant, adest vicinus interitus, mors omnia finiens, et cunctis adimens sentientibus vitam [1] ». Quod speciatim attinet ad iram, ipsa, docente Aquinate, « longe a Deo est secundum rationem suae speciei, non solum quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae, propter tristitiam ex iniuria illata conceptam [2] ». Quocirca ira non quidem secundum affectum considerata, sed tantum penes effectum Deo attribuitur, ita nempe ut nomine irae, quemadmodum s. Augustinus inquit, *iudicium*, *quo irrogatur poena peccato* [3], significetur, vel « ex humanis motibus translato vocabulo, vindicta eius, quae nonnisi iusta est [4] ». Ad quam rem opportuna sunt etiam illa s. Ambrosii verba: « Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua Ei nova succedat sententia; neque irascitur quasi mutabilis; sed ideo haec leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quae Divinam meruerit offensam: tamquam eousque increverit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira, aut odio, aut passione ulla, provocatus videatur ad iracundiam [5] ».

184. Eadem ratione poenitentiam, quae Deo attribuitur, explicandam esse iam s. Augustinus monet, qui Simpliciano inquirenti, qualiter sit locus poenitentiae in Deo, respondet neque praescientiam proprie dici de Deo, quasi Ipsi sit aliquid futurum, quod prae-

---

[1]) *Dispp. adv. Gent.* lib. I, p. 11, ed. cit. Hinc s. Augustinus ita Deum alloquitur: « Amas, nec aestuas; zelas, et securus es; poenitet te, et non doles; irasceris, et tranquillus es; opera mutas, nec mutas consilium »; *Conf.* lib. I, c. 4, n. 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 89. Hanc *irae* notionem tradidit Aristoteles in lib. II *Reth.*, ubi iram definivit: « Appetitio ultionis cum dolore ex illata iniuria ». Tertullianus iram, aliosque huiusmodi affectus Deo tribuisse arguitur. At iis locis, ex quibus haec eius sententia colligitur, vocabulorum abusu excepto, non aliud sibi voluisse videtur, quam Marcionitas, qui Deum nullam rerum humanarum curam gerere fingebant, refellere. Cf De Margerie, *Opusc. phil. de Tert.*, c. 4, p. 66.

[3]) *De Civ. Dei*, lib. XV, c. 25.

[4]) *Enchir.*, c. 33, n. 10. Cf *Qq. LXXXIII*, q. 52. Eodem fere modo loquitur s. Hilarius: «Poena patientis, ira esse creditur decernentis. Atque ita irascitur Deus, cum per poenae dolorem iram decreti in se sentiant esse puniti: quae non per demutationem naturae in iram ex placabilitate commota est, sed ex constitutione poenae ira sit puniendis. Hanc autem poenae constitutionem iram nuncupari, atque esse, Ioannes in Evangelio ostendit, dicens: Natio viperarum, quis vobis monstravit fugere a futura ira? » *In Psalm. II*; *Opp.* t. II, n. 17, p. 35, ed. cit.

[5]) *De Noe et Arca*, c. 4; *Opp.* t. I, p. 134, Romae 1580.

noscat ; neque in Eo omnia utcumque praesciente esse posse poenitentiam. « Quapropter, inquit, cum legimus etiam Deum dicentem: *poenitet me*, consideremus quod esse soleat in hominibus opus poenitendi. Procul dubio reperitur voluntas mutandi: sed in homine cum dolore animi est ; reprehendit enim in se quod temere fecerat. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate, atque ignorantia veniunt; et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat. Sic potest aliquantum intimari menti mostrae, qua regula intelligatur, quod poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset: sed tamen et cum ita esset, ita esse debebat; et cum ita esse iam non sinitur, iam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis iudicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit [1] ».

185. Obiic. 2° Deus alternis vicibus diversa, imo opposita vult. Ergo mutabilis est.

186. Resp. *Dist. ant.*: ita ut successio illa, et varietas spectet effectus Divinae Voluntatis, *conc. ant.*; ipsum actum Voluntatis Dei, *neg. ant. Neg. cons.* Sane, etsi ea, quae Deus decernit, sibi succedant, et interdum cum mutua oppositione eveniant, tamen Voluntas Divina, quippe quae aeternitate, et unico actu voluntatis illa decernit, immobilis permanet. « Idem ipse manens, inquit Origenes, mutabilia pro eorum natura administrat, et ratio postulat illa administrari [2] ». Et sane, uti scite ad hanc rem monet s. Thomas, « aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium [3] ». Idipsum s. Ephremus hac comparatione declaraverat: « Novi hominem, eumdem medicum et fabrum, ferrarium et aedium structorem, oeconomum et agricolam, inspectorem et doctorem, argentarium et figulum, coquum et mercatorem, multasque alias artes callentem. Verum in nulla earum artium cum versaretur, naturam amittebat. Quomodo igitur non multo magis Deus immutabilis erit, quamvis multa faciat, et diversa velit? [4] »

187. Ad hanc etiam rem s. Augustinus explicans, quomodo Deus immotus in se manens, hominem, prout iustus, vel peccator est, diligit, aut odio habet, exemplo utitur solis, qui unus, et idem pro varia dispositione subiecti, in quod agit, ceram liquefacit, et lutum indurat, oculos sanos vegetat, et lippos excruciat. « Quid est, in-

---

1) *De Diversis quaest. ad Simplic.*, lib. II, q. 2, n. 4. Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 7 ad 1.

2) *Contr. Cels.*, lib. VI, n. 62; *Opp.* t. I, p. 680, Parisiis 1733.

3) I, q. XIX, a. 7 c.

4) *Serm. adv. haeret.*; *Opp.* t. II, p. 262, Romae 1743.

quit, perversus eris cum perverso? Perversum te puta bit perversus. Non quod ullo modo pervertatur Deus: Absit: Quod est, est. Sed quemadmodum sol, oculos puros, sanos, vegetos, fortes habenti, tranquillus apparet; in oculos autem lippos quasi tela aspera iaculatur; intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum. Sic cum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur; tu mutatus es, non Ille. Erit ergo tibi poena, quod bonis gaudium [1] ».

188. Obiectionibus, quae ex creatione mundi in tempore ducuntur, necnon ex denominationibus Creatoris, Domini, Regis, quibus inde appellatur, occurrimus in *Cosmologia* [2]. Illud autem, quod ibi ex s. Augustino excripsimus, relationes nempe, quas Deus ob creationem mundi cum rebus habet, esse quidem reales in creaturis, sed in Deo dumtaxat *logicas*, seu *rationis*, praestat hoc loco dilucidius explicare.

189. Sane, relatio realis in utroque extremo illud sibi vult, quod causa relationis sit utrinque eiusdem rationis. E. g., inter duo, quae tamquam duplum, et dimidium secum invicem referuntur, relatio in ambobus est realis; quia causa, ob quam unum ad alterum, et vicissim referuntur, nempe quantitas, est in utroque extremo eiusdem rationis. Idem dicatur de relatione inter agens, et patiens, siquidem causa, ob quam sibi invicem referuntur, est perfectio utriusque; omne enim agens creatum per suam actionem perficitur, seu in actu constituitur, et patiens vi actionis ab agente procedentis aliquam in se perfectionem suscipit. E contrario, si nulla in uno extremorum causa extat, ob quam ad aliud refertur, proindeque causa relationis est diversae rationis, relatio non est utrinque realis. E. g., « nummus est extra genus illius actionis, per quam fit pretium, quae est conventio inter aliquos homines facta. Homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario [3] ». Atqui relationum inter Deum, et creaturas causa est omnino diversae rationis, immo in creaturis est causa, cur ad Deum referantur, in Deo autem nulla est causa, cur ad crea-

---

1) *Enarr. in Psalm. LXXII*, n. 7. Et in lib. V *De Trin.*, c. XVI, n. 17: « Cum iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, non Ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua ». Cf s. Iustin., *Quaest., et respons. ad Orthod.*, q. XXXVI; *Opp.* p. 415, Lutetiae Parisiorum 1615.

2) Cap. VII, art. 3, p. 442 sqq, vol. II.

3) *Qq. dispp. De Pot.*, q. VII, a. 10, c. Quare de his relatis est « dicendum, quod, licet, posito uno relativorum, ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem »; *Ibid.*, ad 12.

turas referatur ; siquidem substantia Dei , cum sit ipsum *esse* per se subsistens , est prorsus absoluta ab omni reali respectu ad quodcumque aliud extra se [1] ; atque « Deus non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata, sed sua actio est sua substantia, et quicquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum ; nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione [2] ». Ergo, « cum creaturae realiter ordinentur ad Deum , et non e converso , manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio Eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad Ipsum [3] »; nempe « in quantum intellectus noster accipit Deum , ut terminum relationum creaturarum ad Ipsum [4] ».

190. Praestat rursus audire sanctum Doctorem hoc alio perspiscuo modo ratiocinantem: « Huiusmodi relationes, quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cum in Ipso nullum sit accidens . . ; nec etiam possent esse ipsa Dei substantia ; cum enim relativa sint, quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent . . . : oporteret quod Dei substantia, hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse , nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens ; et sic non esset per se ipsum necesse esse . . . Non sunt igitur huiusmodi rela-

---

[1]) « Idem esse, inquit s. Iustinus, habitum non admittit »; *Op. cit.*, q. CXIII, p. 467, ed. cit.

[2]) *Qq. dispp.* loc. cit. c.

[3]) I, q. XIII, a. 7 c. Eamdem sententiam propugnans Suarez ita concludit: « Divina ergo Natura, potentia, et reliqua attributa tam sunt absoluta in se, tamque abstracta , et independentia ab omni ordine creaturarum , ut sive creaturae existant, sive non; nec secundum rem, nec secundum veram formalitatem realem referant Deum ad creaturas. Unde nec vere possunt concipi, ut sic denominantes, vel referentes Deum, sed omnis denominatio, quae ut respectiva concipitur in Deo ad creaturam, est tantum secundum rationem, et modum concipiendi nostrum »; *Met. dispp.*, disp. 47, sect. 15, § 25.

[4]) *Qq. dispp.*, ibid., a. 11 c. Hoc ipsum s. Bonaventura docuit , scribens : « Quoniam intellectus noster, cum intelligit aliquid referri ad aliquid, intelligit etiam comparari illud ad illud, ideo intelligit Deum per modum respectus, et relationis, cui respectui in Deo nihil respondet, nisi Divina Essentia; ex parte tamen creaturae bene aliquid respondet... Ergo huiusmodi nomina dicta de Deo non important relationem in Deo secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi » ; *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, art. 1, q. 3 *resol.* Subdit etiam: « Ad illud, quod obiicitur, quod est ibi respectus causae , et effectus, dicendum quod respectus effectus ibi est vere respectus, et vere relatio; sed respectus causae non est respectus, nec relatio in Deo secundum rem, sed secundum modum intelligendi, secundum rem vero substantia, vel essentia »; Ibid. *ad arg.*

tiones secundum rem in Deo [1] ». Hanc ob rationem illae relationes de Deo, uti cum s. Augustino diximus [2], *incipiunt dici secundum accidens eius, ad quod dici aliquid Deus incipit relative* [3].

191. Illud autem dignum est, quod hic adnotetur, intellectum non aliquid vanum, commentitiumque sibi fingere, cum relationes Domini, Creatoris, aliasque id genus in Deo ponit. Nam, quamvis illae relationes non significent aliquid reale in Deo, per quod Ipse ad res a se creatas refertur, tamen indubium est intellectum tum aliqua, uti s. Thomas advertit, in Deo intelligere, quorum gratia illas relationes in Deo ponit; tum esse, uti s. Bonaventura monuit, aliquod reale in rebus creatis, cui relationes in Deo respondent. « Invenit (*intellectus*), Aquinas ait, in ipso (*Deo*) virtutem, et essentiam, et operationem, qua creatura producitur in Ipsum relationem habens, et ideo essentiae illi, vel operationi habitudinem attribuit, et, secundum quod intelligit, nomina relativa imponit. Unde patet responsio ad primum; quia intellectus noster neque cassus, neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum, quo est in ratione [4] ». Et s. Bonaventura: « Quod obiicitur, inquit, quod vanus est intellectus, dicendum quod falsum est; quia intellectus fundatur super aliquid, scilicet super relationem creaturae, cui respondet relatio secundum dici in Deo [5] ».

192. Itaque si relationes, quas Deus habet cum creaturis, non

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 12.

[2]) *Cosmol.*, loc. cit., p. 443, not. 4.

[3]) Piaculum foret verba praeterire, quibus idem Aquinas laudatum s. Augustini locum explicuit: « Dicendum, quod huiusmodi relationes, cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa, quare de Deo dicantur, est ex parte creaturae, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens, quod in Deo sit, ut Augustinus dicit, sed secundum aliquid extra Ipsum existens, quod ad Ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo, quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 ad 6. Idipsum s. Bonaventura declarat hunc in modum: . . . « Tertio modo dici secundum accidens, est per oppositionem ad necessarium, ut illud dicatur accidere, quod necessario non inest; et hoc modo huiusmodi nomina dicuntur de Deo secundum accidens, quia non dicuntur de Ipso necessario, sed dicuntur de Ipso per se, quia per comparationem ad creaturam. Comparatio autem ad creaturam per se est, quia Deus est sua actio; sed tamen, quia Deus agit per voluntatem, quae non semper, nec de necessitate coniuncta est actui, ideo non necessario; et quantum ad hoc cadit ibi ratio dicendi secundum accidens. Unde hic modus dicendi per accidens opponitur per se in creaturis ratione eius, quod ad dici per se sequitur necessarium in creaturis. « In Deo autem non; quoniam Ipse seipso facit, et voluntarie facit; et ideo in Deo non habet oppositionem ad per se »; loc. cit. a. 1, q. 2 *resol.*

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 3 *sol.* Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 13.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, a. 1, q. 3 *ad arg.*

sunt reales in Deo [1], illud explicatum redditur, « nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem Ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato [2] ». Hinc s. Augustinus, proposita obiectione adversus immutabilitatem Divinam petita ex temporaneis denominationibus Creatoris, et Domini, sic difficultatem hoc exemplo solvit: « Nummus cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse coepit pretium: neque cum dicitur pignus, et si qua sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in eius natura, vel forma, qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae, ad quam dicitur? [3] » Similitudini ab Augustino allatae aliam adiungit Ioannes Cypassiriotus: « Sicut si una facies maneat, cuius forma nulla parte, et nullo modo varietur, et ponamus multas circum facies ex fulgore illius emicare . . . ; ad hunc modum recte quis dicat non distribui, aut partiri, aut multiplicari Deum; sed nos potius ab Eo, tamquam similitudines, et imagines exemplarium Eius, distinctos, et variatos esse [4] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De Aeternitate Dei

193. Deum esse aeternum, « cunctorum, teste Boëtio, ratione degentium communę iudicium est [5] ». Quin immo iam longe antea Plato hanc communem Veterum traditionem fuisse asseruit [6], eamque Aristoteles veram esse demonstravit [7]. Unde Tertullianus irridet idololatras illos, qui *vetustos*, *novosque* Deos sibi fingebant [8].

---

[1]) Adnotandum autem est non deesse inter philosophos, et theologos, qui relationes Dei ex tempore esse aliquid reale in ipso Deo tuentur, simulque hanc sententiam cum immutabilitate Divina componunt. Cf prae caeteris, Raynaud, *Theol. nat.*, Dist. VII, q. 1, art. 5, n. 70 sqq, *Opp.*, t. V, p. 379, Lugduni 1665, et Card. D'Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XXXIV, sect. 1-V, p. 628 sqq, ed. cit.

[2]) l, q. XIII, a. 7 c.

[3]) *De Trin.*, lib. V, c. 16, n. 17.

[4]) *Dec.* 3, c. 10, in *Biblioth. Max. Patrum*, t. XXI, p. 397, ed. cit.

[5]) *De Consol.*, lib. V, pros. VI; *Opp.*, p. 949, ed. cit.

[6]) *Phaed.*; *Opp.* t. I, p. 106, ed. H. S.

[7]) *Metaph.*, lib. XIV, c. 7.

[8]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 8; *Opp.* t. I, p. 290, ed. cit. Cf s. Ioann. Chrysost. *Hom. I in c. I Ioann.*

194. Iam *aeternitatis* notio, quidquid Moshemius dicat [1], aptioribus explicari nequit verbis, quam pervulgata illa Boëtii definitione: *Interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio* [2]. Dicitur *possessio* ad designandam eius stabilitatem; illud enim possidere dicimur, quod firmiter, et quiete habemus, et a quo nullatenus dimoveri possumus [3]. Subditur *tota simul*, ut aeternitas a quavis duratione creata distinguatur, cuius nulla tota simul est, sed successionem expostulat [4]. Additur *perfecta*, ad excludendum *nunc temporis*, quod licet sit totum simul, et partibus careat, tamen non est aliquid perfectum, nec in eo res aliqua perfecte possidetur [5]. Dicitur vero aeternitas possessio *vitae*, potius quam *esse*, quia « vivere, ut ad hanc rem advertit s. Thomas, se extendit quodammodo ad operationem, non autem *esse*; protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis, quam secundum *esse* [6] ». Denique dicitur aeternitatem esse possessionem vitae *interminabilis*, ut significetur illam omni prorsus limite carere, neque habere posse initium, aut finem [7].

195. Itaque « ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio, et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret tota simul existens [8] ». Quocirca

---

[1]) *Adnot. ad Cudworth. Syst. int.* c. V, sect. I, § 25, t. II, p. 783, Ienae 1733. Petrus Bayle (*Dict. hist. crit.*, art. *Zabarella*, t. IV, p. 2901, 2902) Boëtii definitionem impugnat, non quidem ut certi statuat aliquid, sed ut more suo nihil a nobis sciri ostendat.

[2]) *Opp. cit.*, loc. cit. Eisdem verbis utitur s. Anselmus: « Eius aeternitas, inquit, est interminabilis vita, simul perfecte tota existens »; *Monol.*, c. 24; *Opp.*, p. 13, 14, ed. cit.

[3]) « Aeternitas, inquit Tertullianus, amitti non potest, quia nisi amitti non possit, aeternitas non est »; *Adv. Herm.*, c. 12; *Opp.*, t. I, p. 142, ed. cit.

[4]) « Si aeternitas est, idem Doctor ait, demutari nullo modo potest »; *ibid.* Hinc s. Thomas: « Tempus habet prius, et posterius; aevum autem non habet in se prius, et posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur »; I, q. X, a. 5 c. Cf *Ontol.*, c. VII, art. 1, p. 183 vol. II.

[5]) Hoc innuisse videtur s. Augustinus, cum quasi per antonomasiam attribuit aeternitati, quod in ea *stabilitas sit*; *Serm.* CXVII, *de verbis Evang. Ioann. I c. VII*, n. 110.

[6]) I, q. X, a. 1 ad 2.

[7]) « Sempiternum, scripsit Origenes, vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium, ut esset, habuit, neque cessare umquam potest esse, quod est »; *De princ.*, lib. I, c. 2, n. 11. Observante autem Richardo Victorino, « aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur, quod caret initio, et fine. Aeternum, quod caret utroque, et omni mutabilitate, et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur. Quid itaque aliud est aeternitas, quam diuturnitas sine initio, et fine, et carens omni mutabilitate? » *De Trin.*, lib. II, c. 4; *Opp.*, p. 232, Venetiis 1692. Cf s. Aug. *Qq. LXXXIII*, q. 19.

[8]) I, loc. cit. c.

audiendus non est Lockius, qui aeternitatem ex infinita temporis multiplicatione repetit [1]; nam, praeterquam quod ex finito infinitum fieri posse pugnat, ratio vetat quemque ex multiplicatione temporis, cuius essentia in successione consistit, notionem aeternitatis, a qua quaevis successio omnino semovenda est, componere. « Tempus, opportune inquit s. Thomas, nihil aliud est, quam numerus prioris, et posterioris in motu; in eo autem, quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius, et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris, et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis [2] ». Quod profecto iam monuit s. Augustinus iis verbis: « Spatia temporis praeteritis, et futuris motibus constant; nihil autem praeterit in aeterno, et nihil futurum est [3] ».

196. Hanc, quam definivimus, aeternitatem cum Divinitate coniunctam esse, sive, ut Tertullianus inquit, *Dei esse censum* [4], vix argumentatione probare attinet. Atque in primis, « nihil tam proprium est Dei, quam semper esse [5] »; seu in Dei existentia, ac vita nec initium, nec finis excogitari potest. « Deus, inquit idem Tertullianus, si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio, et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii, et finis [6] ». Et sane,

---

[1]) *Ess.* etc., liv. II, c. 14, § 27.

[2]) I, q. X, a. 1 c. IIIa verba, *in apprehensione uniformitatis consistit ratio aeternitatis,* monente Caietano (*in h. l.*) non quidem de formali apprehensione, quae est in nostro intellectu, et praeter extrinsecam denominationem nihil rei apprehensae addit, intelligenda sunt, secus ad aeternitatis rationem quaedam nostra apprehensio pertineret; sed eorum sensus est, rationem formalem aeternitatis in ipsa ratione propria, et formali uniformitatis consistere, quae est conceptus obiectivus, cui conceptus noster formalis respondet (cf Suarez, *Dispp. met.*, Disp. L, sect. IV, n. 12). Quod si quaeras, cur s. Thomas ad significandam hanc uniformitatis rationem *apprehensionis* nomine fuerit usus, cum facilius dicere potuisset propriam aeternitatis rationem in ipsa formali ratione uniformitatis consistere, respondet Caietanus ita locutum fuisse s. Thomam, quia nomine conceptionis propriam uniuscuiusque rei rationem significare solemus. Conzalez autem aliam ex ipsis s. Thomae verbis colligit rationem; « nam, ait, quia in eis contrapponitur uniformitas *esse* immutabilis successioni motus secundum prius, et posterius, et successio motus, sive sit intrinseca, sive superaddita, ut habet rationem temporis, explicatur per numerum, qui in ea, licet sit secundum rem, ut accipitur pro numero numerato, tamen completur per nostrum intellectum; ideo oportuit etiam rationem uniformitatis explicare nomine apprehensionis, ut servaretur correspondentia »; *Comm. et Dispp.*, Disp. XX, sect. IV, p. 145, Neapoli 1637.

[3]) *De vera Relig.*, c. 49.

[4]) *Adv. Herm.*, c. 4, t. I, p. 138, ed cit.

[5]) S. Ambros., *In Ps. XLIII*; *Opp.*, t. II, p. 169, ed. cit.

[6]) *Adv. Marc.*, loc. cit. Haec Tertulliani verba eo protulimus consilio, ut quanta

Deus, cum ita natura sua necessario existat, ut non existere non possit, semper extitisse debuit; alioquin, si aliquando incoepisset esse, cum prius non existeret, tunc non essentia sua, et necessario, sed contingenter solum existeret, atque illud *esse*, quod habet, aut a nihilo, aut ab alio recepisset. Ita quoque perspicue apparet, quod Deus ipse semper existere debebit; alioquin si aliquando desinere posset, non essentia sua, ac necessario, sed contingenter existeret, ac illud *esse*, quod habet, ab alio ipsi auferri posset, Eiusque duratio ab alio penderet; id quod ab Entis necessarii natura manifestissime abhorret.

197. Hunc in modum Hugo Victorinus argumentatur: « Quod a semetipso est, non esse non potest. Quidquid enim a semetipso est, huic idem est esse, et id, quod est; et constat, quia nulla res a semetipsa dividi, aut separari potest. Cui igitur idem est esse et id, quod est, necessario semper est, quia a semetipso separari nihil potest. Si igitur quidquid a semetipso est, huic idem est esse, et id, quod est, qui aliunde esse non accepit, sequitur necessario, ut semper sit, utque aliunde auferri non possit, quod aliunde datum non sit [1] ».

198. Denique Dei aeternitas quamcumque successionem respuit. Nam ubi nulla est mutatio, ibi nulla est successio; in Deo autem nulla mutatio est. Hinc s. Thomas: « Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum [2] ». Id ipsum ex omnimoda perfectione Dei evidentissime consequitur. Etenim ens, cuius duratio, ac vita successive evolvitur, per vitales actus, quos successive promit, successive ad se perficiendum tendit; siquidem vivens per vitales actus semetipsum perficit. Atqui Deus est ens absolute perfectum. Ergo ab Eius duratione, ac vita successio quaevis amovenda est.

199. Quas rationes s. Augustinus paucis hisce complectitur verbis: « Summum Bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale [3] ». Itaque Dei aeternitas, aiente eodem Afro Doctore, « ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi *est*. Non est ibi *fuit*, et *erit*; quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est [4] ».

200. Cum haec ita se habeant, Aeternitas Dei, si ad temporis differentias relata consideretur, non nisi tanquam « *nunc*, *quod invaria-*

---

insania Krausiani (cf Arhens, *Cours de psychol.*) Deum tempori obnoxium admittant, intelligatur.

[1]) *Erud. Didascalicae*, lib. VII, c. 17, *Opp.*, t. III, p. 21, Venetiis 1588.

[2]) I, q. X, a. 2 c.

[3]) *De nat. boni contr. Manich.*, c. 1; cf etiam c. 39.

[4]) *Enarr. in Ps. CI*, Serm. II, n. 10.

tum adest omnibus partibus temporis intelligenda est [1] ». Quae quidem loquendi ratio imbecillitati nostrae est accommodata ; siquidem de re agitur, quae mentis nostrae angustias longe excedit [2] : at vero tamquam inanium verborum crepitus, quemadmodum Clarkius asseruit [3], habenda non est ; hoc enim sibi vult, quod aeternitas Dei, cum sit simplex, et indivisibilis, ac tota simul, omnibus temporis differentiis, praeterito, praesenti, et futuro, tota simul, atque eodem invariabili modo respondet, seu eminenter aequivalet [4], sitque semper in se eadem, ac pro nobis instans actuale [5], seu simpliciter *esse* [6].

201. Item pugnans, quemadmodum Moshemio videtur [7], haud est illud, quod Scholastici etiam docent, *quidquid in quacumque parte temporis est, coexistere aeterno, quasi praesens eidem* [8]. Etenim, ut opportunis D. Thomae comparationibus utamur, sicut distantia, quam puncta, et lineae in circumferentia habent, minime impedit, quin centrum omnibus illis adsit [9] ; et sicut plures successive transeuntes, etsi sibi invicem non sint simul praesentes, sed unus post alterum pergat, tamen minime impediunt, quin illi, qui ab excelso quodam loco eos intuetur, simul praesentes sint [10] ; ita nec successio, aut distantia in rerum creatarum duratione, quae diversis existunt temporibus, quin omnes simul aeternitati praesentes sint, impedire potest. Quapropter, ut idem Aquinas advertit, res, quae in diverso eveniunt

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 1 ad 4. Opportuna etiam sunt haec s. Petri Damiani verba: « Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil desinit, nihil accedit ; cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui » ; *Epistolarum* lib. II, Epist. XVII, *Opp.* t. I, p. 123, Romae 1606. Cf s. Anselm., *Proslog.*, c. 22.

[2]) Huc illa s. Gregorii M. verba spectant : « Cum in tenebris positus internum lumen, sicuti est, nesciat, homo de aeternitate disserere cupiens, coecus de luce loquitur » ; *Moral.*, lib. XXVII, c. XL, n. 67 ; *Opp.* t. I, p. 885, Parisiis 1705. Hinc s. Augustinus : « Quis tenebit *cor hominis*, et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus nunquam stantibus, et videat esse incomparabilem ; et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri ; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens ? » *Conf.*, lib. XI, c. 11, n. 13.

[3]) *Traités de l'existence* etc., t. I, c. VII, p. 108, 109, ed. cit.

[4]) « Aeternitas tota simul existens ambit totum tempus... Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia » ; I, q. XIV, a. 13 c.

[5]) « Aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit » ; *Comp. Theol.*, c. 133.

[6]) « In Deo non cadit praeteritum, et futurum ; sed quidquid est in Eo, est totum in presenti aeternitatis » ; *Qq. dispp., De Pot.*, q. I, a. 5 ad 2.

[7]) *Op. cit.*, ibid., p. 783.

[8]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 66.

[9]) *Contr. Gent.*, ibid.

[10]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 12 c., et I, q. XIV, a. 13 ad 3.

tempore, cum aeternitate *coexistere* dicuntur, *non tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens* [1], aeque ac, etsi lineae in eodem centro unitae sint, non tamen unitae inter se sunt in circumferentia. Et sane, ea quae successive praetereunt, in *nunc* aeternitatis sunt *actu*, non quidem pro omni, sed pro sua duratione. E. g., simul in aeternitate Adamus, et Antichristus praesentes sunt, quia aeternitas indivisibilis tempori Adami, et Antichristi actu *coexistit*; Adamus quidem, prout aeternitas tangit tempus, quo erat Adamus, Antichristus vero, prout eadem aeternitas tangit tempus, quo Antichristus erit. Quocirca aeternitas quidem tota, sed non *totaliter*, seu, uti aiunt, *secundum totam virtualem suam latitudinem*, rebus, quae successive praetereunt, coexistit.

202. Ceterum, eaedem, quas Scholastici adhibent, loquendi rationes apud PP. usitatae occurrunt. Prae ceteris s. Gregorium, et s. Damianum proferimus: « In Deo, ait ille, nec praeterita, nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae simul in seipsis existere non possunt, Illi simul omnia assistunt, nihilque in Illo praeterit, quod transit; quia in aeternitate Eius modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant [2] ». Iste autem: « Omnia, quae apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum *hodie* stant, et immobiliter perseverant. In illo scilicet *hodie* dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumit originem; in illo iam et ille nihilominus est, quo iudicandus est per aeterni iudicii aequitatem [3] ».

203. Illud autem, quod in controversiam adducitur, an ea, quae in tempore evenient, tantum intelligibiliter, an etiam physice, et realiter sint ab aeterno Deo praesentia, infra expendemus. Sed, antequam hunc de aeternitate Dei articulum claudamus, de nonnullis, quae circa eius notionem quaestionibus apud Scholasticos occurrunt, aliquid delibare nostri operis ratio iubet.

204. In primis, fere omnes Scholastici [4] cum s. Thoma [5] aeternitatem proprio sensu durationem esse docent; quoniam duratio, secun-

---

[1]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[2]) *Moral.*, lib. XX, c. 32, n. 63, t. I, p. 667, ed cit.

[3]) *Loc. cit.* Addantur haec pauca s. Anselmi: « Quemadmodum praesens tempus continet omnem locum, et quae in quolibet loco sunt; ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus, et quae sunt in quolibet tempore... Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia, quae simul sunt loco, vel tempore, et quae sunt diversis in locis, vel temporibus »; *De concord. praesc. Dei cum lib. arb.*, c. 5, p. 125, ed. cit. Vid. s. Hilar., *In Matth. c. XXXI*, n. 2.

[4]) Cf *Ontol.*, c. VII, art. 1, p. 183, vol. II.

[5]) « Sciendum quod tria praedicta nomina (*aeternitas*, *tempus*, et *aevum*) significant durationem quamdam »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.* Cf I, q. X, a. 1 ad 2.

dum sui rationem, permanentiam in *esse*, ac proinde aliquam perfectionem significat. E contrario, nonnulli cum Aureolo [1], quia duratione quamdam successionem *prioris*, et *posterioris* denotari opinantur, ipsam aeternitati repugnare consequenter tenent. Ast falso; siquidem successio, quin ad durationem constituendam concurrat, ipsam potius imperfectam reddit. Etenim aliquid durare dicitur, quamdiu in *esse* permanet, adeo ut si amittat *esse*, durationem simul amittat; quocirca eo perfectius aliquid durat, quo minus ab *esse* deficit [2]. Atqui successio, cum in iis intelligenda sit, quae eodem modo non perseverant, neque sunt actu, sed de potentia in actum transeunt, aliquam *essendi* defectionem expostulat. Ergo successio est quaedam durationis imperfectio, tantum abest, ut illam constituat [3]. Etsi autem aeternitas sit duratio, tamen potius nomen *possessionis*, quam *durationis* in eius definitione adhibetur, nam « duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis; et quia in Divino *Esse* non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boëtius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquendo ad significandum quietem Divini *Esse*; illud enim dicimur possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur [4] ».

205. Altera quaestio in eo vertitur, an aeternitas Dei *mensura Esse permanentis* [5] appellari possit. Circa quam quaestionem haec certa nobis videntur. 1° Aeternitas Divina tamquam realis mensura *Esse* Divini haberi non potest, tum quia Deus non est realiter mensuratus, tum quia realis mensura distinctionem inter mensuram, et mensuratum assumit, quae profecto inter Aeternitatem, et *Esse* Dei non existit: « Divina magnitudo nullo modo est mensurabilis, vel mensurata nec ab alio, nec a se. Primo quia mensuratio ponit terminationem, et Divina magnitudo non habet terminum intra, nec extra... Secundo quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum [6] ». 2° At vero rationem mensurae ab aeternitate Divina, quemadmodum Vasquez [7], et Suaresius [8] contendunt, omnino amovendam esse haud inde consequitur. Et sane, Divinae aeternitati ratio mensurae aliquo modo convenit; nam ex immutabili uniformitate Divini *Esse* manifestatur nobis infinita, tota simul, et invariabilis Eius duratio. Atqui notio *unius*, ac proinde uniformitatis *habet rationem mensurae* [9]. Ergo, ut

---

1) In I Dist. IX, q. II, art. 2.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

3) Vid. Gonet, *Clyp. thom.*, t. I, Disp. IV, art. VII, § 2, p. 109, Coloniae Agrippinae 1671; et ex recentibus Baldinotti, *Tent. met.*, c. X, p. 327, Patavii 1817.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. II, a. 1 ad 6.

5) I, q. X, a. 4 c.

6) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 4.

7) *Disp.* XXXI, c. 5 et 6.

8) *Dispp. met.*, Disp. L, sect. IV. — 9) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

Capreoli verba usurpemus, « non possumus apprehendere aeternitatem, nisi per aliqualem proportionem, et similitudinem ad mensuram [1] ». Ex quibus intelligitur rationem mensurae convenire aeternitati *secundum apprehensionem nostram* [2], cum fundamento tamen in re; quia aeternitas est unitas, et « unum, aiente Aristotele, est mensura omnium, et ad unum reducitur omnis mensura [3] ».

206. Illud autem Suaresius contra Ferrariensem recte advertit, quod *mensurae* relatio, quatenus ex nostri intellectus apprehensione pendet, in ratione formali aeternitatis includi non potest; « alias, nisi nos Divinum Esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid Ei attribueremus, in Deo non esset aeternitas, quod ridiculum est [4] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De Immensitate Dei

207. De immensitate Dei, qua « Ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis inclusit, intentus semper operi suo, et vadens per omnia, et movens cuncta, et vivificans universa, et conspiciens tota [5] », pauca dicamus.

208. Itaque *immensitatis* nomine illud significatur attributum, quo Deus virtutem habet omnibus possibilibus rebus, et locis substantialem suam praesentiam ita exhibendi, ut haec nullo umquam termino definiatur, sed omnia superexcedat [6]. Exinde consequitur ut Deus *licet sit supra omnia per excellentiam suae naturae* [7], tamen in omnibus rebus, et locis creatis, nempe *ubique* adsit; et quidem non solum *per potentiam, in quantum omnia Eius potestati subduntur, et per praesentiam, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis Eius*, sed etiam,

---

[1]) In I Dist. VI, q. I, art. 2.

[2]) « Aeternitas, inquit s. Thomas, non est aliud, quam ipse Deus; unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram »; I, q. X, a. 2 ad 3.

[3]) *Met.*, lib. V, c. 6, et lib. X, c. 1.

[4]) *In lib. I Contr. Gent.*, c. 10.

[5]) Novat., *De Trin.*, c. II, ed. Migne, t. III, p. 889.

[6]) Haec immensitatis notio, advertente s. Athanasio, ex ipsa vocis vi significatur. « Ne quaeratis, scribit, loci magnitudinem tantam, ut quae possit Dei magnitudinem capere. Non enim quod immensum est, in mensu est »; *Lib. contra Sabelii gregales*, n. 10; *Opp.* t. II, p. 44, Parisiis 1698.

[7]) I, q. VIII, a. 1 ad 1.

id quod proprie ad immensitatem pertinet, *per essentiam* [1], *quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi* [2].

209. Iam, quoniam, uti alibi adnotavimus, nobis non licet spiritibus locum praefinire, nisi ab illorum operationibus [3], ad demonstrandum Deum *esse ubique*, *et contineri nusquam* [4], s. Thomas argumentum ex Eius in omnibus immediata operatione iure ac merito hausit. Equidem Deus in omnibus operatur; Ipse enim est, qui omnibus dat *esse*, atque ita, ut nihil durare possit, nisi Deus ipsum conservet, eademque vi, qua produxerat, ipsum perenniter tueatur. Ergo Deus est intime, ac substantialiter praesens omnibus rebus. Et sane, omne agens oportet ut coniungatur cum eo, in quod agit, vel per se, vel per suam virtutem; virtus autem Dei est ipsa substantia Dei, cum in Illo non sint accidentia. Ergo ipsa substantia Dei intime adest omnibus rebus: « Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit [5] ». Rursus: « Ex parte Dei non invenitur diversitas in re; sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in Ipso Essentia, Virtus, et Operatio. Essentia autem Eius, cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura, nisi in quantum applicatur sibi per operationem; et secundum hoc, quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit Virtutem Divinam, a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia Virtus est ipsa Essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit [6] ».

210. Quod si Deus *est in omnibus rebus* ex eo quod dat *eis esse*, *virtutem*, et *operationem*, ob eamdem rationem est *in omni loco*; quia *dat ei esse*, et *virtutem localivam* [7]. « Deo in loco esse convenit, et ubique, et non quidem, ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi, et continendi; sicut dicitur esse in homine, in quantum dat homini naturam humanitatis, et in qualibet re esse dicitur, in

---

1) « *Per incircumscriptam substantiam,* inquit s. Gregorius M., nusquam deest »; *Moral.*, lib. II, c. 12, n. 20, t. I, p. 47, ed. cit. Et s. Bernardus: « Ubique aequaliter totus est per suam simplicem substantiam »; *Hom.* III *Super missus est*; *Opp.* t. I, p. 12, ed. cit. Hinc Anastasius Patriarcha Antiochenus *impudentes, et blasphemos* (*Orat.* II *De Incircumscripto*, in *Biblioth. Max. Patrum*, t. IX, p. 229, ed. cit.), et Hugo Victorinus (tract. I *Sum. Sent.*, c. 4, *Opp.* t. III, p. 188, ed. cit.) *veritatis calumniatores* eos appellant, qui Deum per ipsam suam substantiam rebus, et locis omnibus adesse denegant.

2) I, q. VIII, a. 3 c. et ad 1.

3) *Anthrop.* c. IV, art. 2, p. 139 vol. III.

4) Clem. Alex., *Strom.*, lib. VII, n. 11; *Opp.* t. II, p. 831, Oxonii 1715.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.*

6) *Ibid.*, a. 2 *sol.*

7) I, q. cit. a. 3 c.

quantum dat rebus proprium esse, et naturam [1] ». Neque obiicias cum Saisset Deum sicut extra tempus, ita extra locum esse oportere [2]; siquidem tempus successionem, locus autem permanentiam praesefert.

211. Hoc argumentum, quod a s. Anselmo [3] Aquinas mutuatus est, tamquam infirmum ad evincendam Dei existentiam in omnibus rebus, Scotus tenet, his praecipue rationis momentis adductus: 1° quia limites agentium naturalium impediunt, quominus actionem suam in distans exerant, id quod in Deum profecto non cadit; 2° quia sicut Sol in visceribus terrae per virtutem a se diffusam, quae eadem non est ac eius substantia, operatur; ita virtus, quae a Deo procedit in effectus, potest esse aliqua virtus sibi extrinseca, atque a se distincta, et ideo ex illo principio, quod nempe Deus per virtutem suam cum effectibus coniungitur, Ipsum per suam substantiam rebus adesse haud necessario inferri potest [4].

212. At Doctor Subtilis hac in re hallucinatur. Etenim quod spectat ad primum, agens, non prout finitum est, sed prout est agens, oportet ut cum effectu vel per suam substantiam, vel per suam virtutem coniungatur. Siquidem sicut forma, ut forma est, effectum suum producere, nempe materiam perficere non potest, nisi cum illa coniungatur; ita agens, prout agens est, non potest in aliquid agere, nisi per virtutem suam cum illo coniungatur, eique adsit. Adde his, quod, ut recte Suarez advertit, « agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino in distans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione, seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo, summumque dominium in effectum. Unde valde erravit Auctor libri *de Mundo* ad Alex., existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere, ut in uno tantum loco existat, et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio, multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione, aut diminutione suae virtutis [5] ». Unde s. Bonaventura iam adnotavit, quod etsi agens crea-

---

1) *In lib. I Sent.*, ibid., q. II, a. 1 *sol.*

2) *Manuel* etc., *Thèod.* § 2, p. 465, Paris 1846.

3) « Idem, ait, est *esse* Dei, et potestas Eius. Sicut itaque potestas Dei est semper, et ubique, ita quidquid est Deus, ubique et semper est »; *De Fide Trin.*, c. 4; *Opp.* p. 45, cà cit. Plura ss. PP. loca, quibus idem exhibetur argumentum, congerunt Thomassin, *Theol. Dogm.*, lib. V, c. 4, n. 3 sqq, p. 255 sqq, Parisiis 1684, et Petav. *De Theolog. Dogm.*, t. I, *De Deo, Deique propriet.*, lib. III, c. 8, p. 156 sqq, Venetiis 1745.

4) In I Dist. XXXVII, q. un.

5) *Op. cit.*, *Dispp.* XXV, sect. VII, § 12. Dices etiam: Prius intelligitur aliquid

tum, ubi non est, operetur, tamen « non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem, ubi non est [1] ».

213. Quod ad alterum attinet, Deus non operatur in rebus per virtutem a se diffusam, adeoque sibi extrinsecam, atque a se distinctam; virtus enim, qua res creantur, atque conservantur, infinita sit oportet, atque ideo ipse Deus [2]. Audiatur Hugo Victorinus : « Si Dei virtus ubique est, cum alia non sit Dei virtus, quam Deus, constat, quod nusquam Deus deest ». Item: « Deus per semetipsum cuncta propria virtute facit ; ubicumque praesens est opere, praesens etiam necesse est, ut sit Deitate [3] ».

214. Porro ex argumentatione, qua nullam rem creatam esse, in qua Dei substantia non existat, ostendimus, Eius immensitas quoque colligitur. Etenim, cum Deus ideo in rebus intime adest, quia illas creat, Eius vis in rebus existendi non minor sit oportet, quam vis res creandi ; atqui, praeter res productas, Deus virtute pollet creandi quidquid est possibile ; ergo Deus vim habet existendi non solum in rebus iam creatis, sed in quacumque re possibili, ac proinde est immensus.

215. Accedit quod si Divina vis in rebus existendi adstruatur in rebus tantum productis, nulla huius determinationis ratio sufficiens neque *ab extrinseco*, neque *ab intrinseco* assignari posset. Non quidem *ab extrinseco*, siquidem Divina substantia nullam prorsus sui causam habere potest; neque *ab intrinseco*, substantia enim, quae ex suae naturae necessitate existit, in *omnipraesentia* sua, aeque ac in perfectione, nullos ex se exigit limites, quinimmo nullam a se *omnipraesentiae* amplitudinem excludit. Quocirca, etsi universa creatarum rerum

---

esse in loco, quam ibi operari; nam sicut operari sequitur esse, ita operari in loco sequitur esse in loco. Ergo praesentia Dei in omnibus locis ex Eius operatione haud recte infertur. At contra, sicut in corporalibus, licet substantia sit prior *quantitate*, tamen substantia corporea non est prius in loco, quam sit in eo quantitas, quia non est in loco, nisi per quantitatem; ita similiter, licet in entibus spiritualibus prius concipiatur esse absolute, quam operatio, non tamen esse in loco, quia in eo non sunt, nisi per operationem. Cf Conzalez, *Commentar. et Disputation.*, Disp. XVI, p. 107, et 108, ed. cit.

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. I *ad arg.* Huc etiam illud s. Thomae spectat: « Nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit: unde nihil est distans ab Eo »; I, q. VIII, a. 1 ad 3.

2) Idipsum s. Thomas probat ex eo, quod, « cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 4.

3) *Erud. theol.*, lib. VII, c. 19, t. III, p. 21, ed. cit.

compages certis quibusdam finibus circumscripta sit, ideoque Deus finitae solum rerum compagi *actu* praesens sit; Divina tamen Immensitas, aliorum attributorum instar, infinita est; nam omnibus rebus possibilibus praesentiam suam exhibendi virtutem habet. « Illud, monet s. Bonaventura, cogitandum est, quod Divinum Esse sicut non potest cogitari habere terminum in duratione, sic non potest cogitari, nec debet habere terminum in existentia, et praesentialitate. Et sicut non potest cogitari habere intercisionem in duratione, sic nec in praesentialitate [1] ».

216. Quo autem hoc Dei attributum recte intelligatur, haec prae oculis habenda sunt:

1° Improbe immensitate Dei pro suo systemate utuntur Pantheistae; nam Essentia Divina, ut iam s. Thomas, post s. Augustinum [2], monuit, *est intra rem, quasi operans, et agens esse uniuscuiusque rei*, non vero *quasi pars veniens in constitutionem eius* [3]. Et alibi: « Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus, ut causa essendi [4] ».

2° Immensitatem Dei cum Eius simplicitate conciliari non posse falso Baylius putavit [5]. Etenim « Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca [6] ». Egregie ad rem s. Augustinus inquit: « Sic est Deus per cuncta diffusus..., non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo, et in terra totus, et in nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus [7] ».

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. II, a. 1, q. 3 *ad arg.*

2) « Incommutabili excellentique potentia (*est Deus*) et interior omni re, quia in Ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia Ips est super omnia »; *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 26, n. 48.

3) *In lib. I Sent.*, ibid., q. 1, a. 1 ad 1.

4) 1, q. cit., a. 3 ad 1. Vid. etiam *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

5) *Rep. aux quèst. d'un Prov.* part. 2; *Opp.*, t. III, c. 15.

6) 1, q. VIII cit. a. 2 c. Cf Origen. *Cont. Cels.*, lib. VI, n. 71, vol. I, p. 686, ed cit.

7) *Epist. ad Dardanum* CLXXXVII, c. IV, n. 14. Unde superius (n. 11) dixerat: « In eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur...; sed ita potius sicuti est magna sapientia ». Brevius s. Hilarius: « Deus et ubique semper est, et totus semper et ubique est »; *Tract. in Ps. CXLIV*, n. 21, p. 568, ed cit.

3° Exinde plane colligitur utrumque modum, quo res creatae sunt in loco, nempe *circumscriptive*, vel *definitive* [1], Deo prorsus repugnare : « Ipse enim, ut scribit s. Cyrillus Hierosolymitanus, in omnibus est existens (*locis*), et a nullo circumscriptus [2] ». Et sane, *circumscriptive* est in loco corpus, quia, ut cum s. Bonaventura diximus [3], « ita est in illo, quod totum in toto, et pars in parte secundum commensurationem » ; e contrario, « Deus, ut pergit Afer Doctor, ideo esse dicitur... totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, maiorique maiorem; sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti eius totus pariter adest [4] ». Quapropter, secus ac corpora, *nullo continetur loco* [5]. Neque *definitive*, seu ibi est, et hic non est, sed « si Deus est, ubique praesens est [6] » ; quin immo, uti iam demonstravimus, ita est, aiente s. Leone M., *totus ubique* praesens, ut *omnia totus excedat* [7]. Et sane, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « quia a nullo dependet, nec dependere potest, a nullo diffinitur, nec potest diffiniri [8] ». Unde Deus « dicendus est totus in quolibet loco, non tamen totaliter [9] ». Ex quibus intelligitur etiam quomodo Deus *omnia intra seipsum habere*, et *omnia continere* dicendus sit. « Incircumscriptus, s. Gregorius M. inquit, Dei Spiritus omnia intra semetipsum habet ; quae tamen et implendo circumdat, et circumdando implet, et sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet [10] ». Sanctus Damascenus autem vocat Divinitatem « omnia implentem, a nulla re comprehensam, imo vero ipsam universa complectentem, et continentem, ac praehabentem, substantias omnes sine pollutione penetrantem; ultra res omnes, et essentias longe provectiorem [11] ».

---

1) Cf *Ontol.*, c. VI, art. 1, p. 169, 170; vol. II. Quoniam Deus neque *circumscriptive*, neque *definitive* est in loco, hanc loquendi rationem, *Deum esse in loco*, haud proprie adhiberi s. Ioannes Damascenus adnotavit; siquidem ipsa Deum loco circumscribi, aut definiri innuere videtur. « Et quidem Deus, ut qui materiae expers sit, et incircumscriptus, in loco non est. Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens, ac super omnia existens, omniaque Ipse complectens. Attamen in loco esse dicitur, Deique appellatur locus, ubi Eius virtus, et operatio manifesta sunt » ; *De Fide orth.*, lib. I, c. 13, p. 149, ed. cit. Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. cit., q. II, a. 1 *sol.*

2) *Catech.* VI, n. VIII; *Opp.* p. 92, Parisiis 1720.

3) *Ontol.*, loc. cit. p. 169, not. 6, vol. II.

4) *Epist. cit.*, c. V, n. 17.

5) *Epist.* CXXXVII, c. II, n. 4.

6) *Enarr. in Ps. LXXIV*, n. 9.

7) Serm. XXIII, *In Nativ. Dom.* III, c. 1; *Opp.* t. I, p. 199, ed. Migne, t. LIV.

8) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. 2, art. 1, q. II *ad arg.*

9) *Ibid.* q. I *ad arg.*

10) *Moral.*, lib. XVI, c. 31, n. 38, t. I, p. 315, ed. cit.

11) *De Fide orth.*, lib. IV, c. 8, p. 132, ed. cit.

4° Deus non est quidem ubique ab aeterno; nam « in quocumque est aliquid, illud oportet esse, quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus, neque aliqua res ab aeterno fuerunt; ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus esse [1] ». At vero ab aeterno immensus est, quamvis effectum nullum extra se produxisset, nullique proinde rei extrinsecae praesens esset; quia nimirum ab aeterno res producere, ipsique adesse poterat. Neque ex eo, quod Deus *incipit, vel desinit esse in re*, aliquam mutationem Deo advenire argui potest; nam hoc, aiente Seraphico Doctore, « solum est secundum rei mutationem, non secundum mutationem Eius, ut puta si, aere illuminato, intelligatur creari crystallus, radius incipit esse in eo, et, crystallo amoto, desinit esse, nulla facta mutatione in radio [2] ». Quod s. Cyrillus significavit iis verbis: « Manet illa (*Divina substantia*) in se pura, et naturalis cum altero connexionis expers, permeat tamen omnia admirando quodam atque ineffabili modo [3] »; necnon s. Augustinus, ubi ait: « Novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat [4] ».

5° Deus extra mundum eodem modo est, quo fuit, antequam ipsum mundum crearet. « Antequam, scribit laudatus Doctor, Deus faceret coelum, et terram, ubi habitabat? In se, et apud se habitabat [5] ». Et s. Bernardus: « Ubi erat (*Deus*) antequam mundus fieret? Ubi nunc est. Non est, quod quaeras ultra, ubi erat; praeter Ipsum nihil erat,

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, art. 3 *sed contra*. Addit etiam hanc aliam rationem: « Cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur: omnis autem relatio, quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo, nisi ex tempore, sicut Dominus, et Creator, et huiusmodi; quia huiusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum; sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem Ipsius designat »; ibid., *sol.*

2) *Loc. cit.* art. 1, q. II *resol.* Item, quemadmodum subdit ipse sanctus Doctor, « cum res movetur, Deum non dimittit, nec ad Deum accedit, nec Deus cum re venit; quia sic est in re, ut sit extra rem idem, ideo nec res Eum dimittit, nec novum invenit. Et hoc est intelligibile, si quis potest intelligere, quod Deus sit immensus, simplex, et infinitus. Quia enim est immensus, ita est intra, quod extra; quia simplex, secundum unum, et idem est intra, et extra; quia infinitus, ideo nec dimittitur, nec acquiritur aliud in re, nec ab Ipso itur ad Ipsum cum dimittitur, ut alibi, et alibi inveniatur »; Ibid. *ad arg.*

3) *Thesaur.*, Assert. VI, t. V, p. 44, ed. cit.

4) *Epist.* CXXXVII, c. 2, n. 4.

5) *Enarr. in Ps. CXXII*, n. 4. Et alibi: « Ubique scilicet, quia nusquam est absens; in seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tamquam sine eis esse non possit » (*Epist.* CLXXXVII, c. 6, n. 18). Consonant his illa Tertulliani verba: « Ante omnia Deus erat solus. Ipse sibi mundus, et locus, et omnia »; *Contr. Prax.*, c. 5 (*Opp.* t. I, p. 423, ed. cit.); necnon illa Minutii Felicis: « Qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo »; *Octav.*, p. 141, ed. cit.

ergo in seipso erat [1] ». Hoc idem ostendit Deum in spatiis, quae vocant *imaginaria*, actu non esse; huiusmodi enim spatia, ut cum s. Augustino diximus, nihil sunt [2]. Illae autem loquendi rationes, quibus Deus *ultra*, vel *extra* omnia esse dicitur, non quidem actualem Dei in illis spatiis existentiam significant, sed virtutem, qua Dei immensitas totum hoc universum excedit, ita ut in infinitis rebus, si eas condidisset, existeret [3]. « Est, inquit s. Augustinus, exterior omni re, quia Ipse est super omnia [4] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De Scientia Dei

217. Ad illas Divinas perfectiones, *intelligentiam* scilicet, et *voluntatem*, ex quibus vita Dei maxime ostenditur [5], sermonem nostrum convertimus. Atque in primis de Divina intelligentia ita disserimus, ut dogmatum, quae in dubium venire non possunt, rationes exhibeamus; ea autem, quae in controversiam vocantur, leviter perstringamus, illud s. Augustini prae oculis habentes: « Ne forte hoc a me, fratres, exspectetis, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum [6] ».

218. Admittendam esse in Deo intelligentiam [7], argumento, quod ex ipsius Dei immaterialitate s. Thomas sumit [8], plane evincitur: « Immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva [9], et se-

---

[1]) *De Consid.*, lib. V, c. 6.

[2]) *Ontol.*, c. VI, art. 2, p. 178, vol. II.

[3]) Illa, quae existentiae Dei in spatiis imaginariis favere videntur, Aquinatis verba, « Deus non solum est in illis, quae sunt, fuerunt, et erunt, sed etiam in illis quae possunt imaginari esse » (*Quodlib.* XI, art. 1), ab eodem sancto Doctore ita explicantur: « Deus dicitur esse extra coelum, non tamquam in loco, aut vacuo, sed quia non continetur, aut clauditur sub continentia rerum corporalium »; *In lib. De Coelo*, lect. XXI.

[4]) Vid. h. loc. cit. p. 426, not. 2.

[5]) Vid. s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 97.

[6]) *Enarr. in Ps. XLIX*, n. 18.

[7]) Haec veritas, adnotante s. Thoma, « tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent; nam *Theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*, quod est considerare, vel videre »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44.

[8]) Hinc vehementer falsus est Clarkius, qui (*Op. cit.*, t. I, c. IX, p. 125, 126, ed. cit.) intelligentiam Divinam *a priori* demonstrari non posse contendit.

[9]) Sapienter id sancit s. Thomas. Etenim si id, quod alterius formam habet sine materia, et secundum *esse repraesentativum* fit unum cum illo, est cognoscens, et si immaterialitas est ratio, ob quam aliquid formas aliorum sine materia habet, et fit unum cum eis secundum *esse repraesentativum* (cf *Anthrop.*, c. VI, art. 1, p.

cundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2° *de Anim.* dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia ; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3° *de Anim.* Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur, quod Ipse sit in summo cognitionis [1] ».

219. Idipsum confirmatur 1° ex eo, quod Deus est *naturae institutor*, atque ideo finem rebus naturalibus praestituit, quae illum sibi praestituere non possunt; *non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret* [2]. 2° Ex eo quod pulcherrimus mundi ordo summam in Deo intelligentiam manifestat [3]. 3° Ex eo, quod « Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur...; inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum [4] ». 4° « Ex eo, quod entia, quae *magis accedunt* ad Deum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta, et angeli magis hominibus ; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur [5] ».

220. Haec Divina intelligentia *scientiae* nomine recte appellatur,

---

185-186), immaterialitatem esse rationem, ob quam aliquid est cognoscens, manifesto consequitur. Neque dicas voluntatem, omnesque eius actus, habitusque esse immateriales, quin cognoscentes sint. Nam, ut probe advertit Conzalez, « eo modo, quo convenit alicui immaterialitas, convenit ei cognoscibilitas, sed immaterialitas aliter convenit formis substantialibus, et aliter accidentalibus, nam formis substantialibus competit per se; accidentalibus autem competit in ordine ad aliud, quatenus sunt instrumenta cognitionis, vel affectus, aut passiones eius; et ita voluntati, et habitibus in illa existentibus, sicut competit immaterialitas non tamquam supposito per se subsistenti, sed tamquam accidenti eius, ita etiam competit ei cognoscibilitas; pertinent enim suo modo ad ordinem intelligibilem, quatenus voluntas est passio consequens naturam intellectualem mediante intellectu, et ita dicitur appetitus intellectualis »; *Op. cit.*, Disp. XXXIV, sect. II, p. 345, ed. cit.

1) I, q. XIV, a. 1 c. Vid. etiam *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 c.

2) *Contr. Gent.*, loc. cit. Et *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 1 *sol.*, hoc argumentum sanctus Doctor fusius prosequitur, inquiens: « Omne agens habet aliquam intentionem, et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea, quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est coniuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum finem per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus, quae agunt per necessitatem naturae, quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam... In aliquibus autem ista cognitio est coniuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus. Unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum, et voluntatem, et ita quod sit intelligens, et sciens ».

3) Vid. p. 350-351.

4) *Contr. Gent.*, cit. lib. I, c. 44.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 1 *sol.*

dummodo scientia nonnisi pro certa, atque infallibili cognitione accipiatur. Apposite Aquinas noster : « Homo secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam ; scientiam vero , secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una, et simplici cognitione cognoscit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen, quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est [1] ». Quare « scientia in Deo non est qualitas, vel habitus, sed substantia, et actus purus [2] » ; siquidem nulla compositio in Deo esse potest, nihilque in Eo est, nisi simplicissima, et perfectissima substantia ; neque est discursiva, cognitio enim discursiva quidam motus est, quo intellectus ex potentiali ad actualem conclusionis cognitionem progreditur, atque hanc non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit, cognoscit [3]. « Scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones, si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit, nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus [4] ». Idipsum iam s. Augustinus his verbis adnotaverat: « Cum dempsero, de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem...; cum haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae, atque inconcussae veritatis, una, atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis ; imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero; insinuatur mihi utcumque scientia Dei [5] ».

221. Porro Deus *seipsum* intelligit. Hoc probatur 1° eo quod nulla ex perfectionibus, quae in creaturis existunt, Deo potest deesse. Et sane, quemadmodum s. Thomas argumentatur, « rerum omnium

---

[1]) I, q. XIV, a. 1 ad 2.

[2]) *Ibid.* loc. cit. ad 1. Hinc illud s. Augustini: « Nosse et esse illi unum est »; *De Trin.*, lib. XV, c. 14, n. 23.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 348.

[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 1 ad 4.

[5]) *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 3. Et alibi: « Cum decedant, et succedant tempora, non decedit aliquid, vel succedit scientiae Dei »; *De Trin.*, lib. VI, c. 10, n. 11.

perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum; cum natura intellectualis aliis praeemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit [1] ». 2° Divina essentia est maxime in se intelligibilis, atque, uti maxime intelligibilis, est intime praesens Divino intellectui; immo *Divinus intellectus, et Divina essentia sunt unum.* Atqui « ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu, et intellectum in actu unum sunt [2] ». Ergo.

222. Illud etiam minime dubium est, Deum ita se intelligere, ut seipsum *comprehendat*; quod significat Deum ita seipsum *perfecte cognoscere, sicut cognoscibilis est* [3]. Equidem intelligibilitas Dei tanta est, quanta est Eius actualitas, *unumquodque enim est cognoscibile secundum modum sui actus*; rursus Dei vis cognitrix tanta est, quanta actualitas Eius est, quia per hoc, quod *Deus actu est, et ab omni materia, et potentia separatus, cognoscitivus est.* Ergo intelligit, quanta est Eius intelligibilitas, ac proinde Deus tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est [4].

223. Iam Divina sui ipsius cognitio praecipuum intellectus Divini obiectum est, ita ut Deus seipsum primo, ac per se intelligat, ac proinde, quemadmodum alibi innuimus, cognitionem sui ex aliis rebus non acquirat. Ad quod evincendum satis haec duo argumenta sint: 1° Illud per se, et primo ab intellectu cognoscitur, quod per se, et primo per speciem, quae forma, et principium intellectionis est, ipsi repraesentatur. Atqui species, qua Deus intelligit, est sola Divina essentia, siquidem species est principium intellectionis; nihil autem a Divina essentia distinctum potest esse principium intellectionis. Ergo [5].

2° Primarium obiectum Divinae mentis praestantissimum sit oportet; Deus autem est obiectum omnium praestantissimum; ergo nonnisi Divina essentia primarium obiectum Divinae mentis esse potest. « Intellectum est perfectio intelligentis... Si igitur aliquid aliud a Deo sit

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 47, n. 6.

2) Ibid., n. 3. Idipsum explicans (I, q. XIV, a. 3 ad 1), inquit: « Dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens, et includens alterum. Et sic oportet, quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud, quam Ipse, et capiat Ipsum, et includat; sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui, quod lateat Ipsum ». Cf quae scripsimus p. 373-374.

3) I, q. XIV, a. 3 c.

4) De hac re vid. quae diximus p. 374, not. 1.

5) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 48.

primo intellectum ab Ipso, erit aliquid aliud perfectio Ipsius, et Eo nobilius, quod est impossibile [1] ».

224. Haec etiam demonstrant cognitionem, quam Deus sui ipsius habet, *non fieri, quemadmodum in nobis, per quemdam discursum, secundum quem est exitus, et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam* [2]. Quod adnotatum volumus adversus doctrinam illam Transcendentalium, qua Absolutum conscientiam sui, eo quod in seipsum redit, adquirere sanciunt. Etenim, uti ex iam dictis perspicitur, Deus est *maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis*, eo quod est *in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit immunis*; « unde Eius natura secundum hoc, quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit, quod Ipse intellector, et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res, quae est Ipsemet [3] ».

225. Insuper Deus, cum seipsum cognoscat, *omnia alia* cognoscit, tum quae actu sunt, tum quae actu non sunt; sed erunt, vel fuerunt, vel nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed tantum esse possunt. Equidem Deus, cum perfecte seipsum cognoscat, virtutem suam perfecte cognoscit; ac proinde cognoscit ea omnia, ad quae *sua virtus se extendit*; nam *virtus alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit* [4]. Atqui virtus Divina ad omnia, quae sunt, vel esse possunt, se extendit. Ergo Deus omnia cognoscit, tum quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habitura sunt; tum quae sunt mere possibilia [5].

226. Circa ea, quae actu non sunt, advertendum est ipsa, etsi *simpliciter* non sint, tamen aliquo modo esse; nam « ea, quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae: sive in potentia activa, sive in passiva: sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi [6] ». Atqui quidquid aliquo modo est, a Deo cognoscitur; quia, « cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine [7] ». Ergo « et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo [8] ». Itaque « quaecumque possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque Ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi non actu sint [9] ».

---

1) Ibid., n. 5.
2) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.
3) Ibid. c.
4) I, q. XIV, a. 5 c.
5) I, loc. cit. a. 9 c.
6) Ibid. a. 9 c. — 7) Ibid. ad 2. — 8) Ibid.
9) Ibid. c. Quoad animi cogitationes, « Divina natura etiam, taciti quae intra nos

227. Ex his consequitur 1° Deum cognoscere etiam futura contingentia, et libera; cum enim « Deus sciat omnia non solum, quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua, vel creaturae ; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur, quod Deus contingentia futura cognoscat [1] ». Accedit quod ab aeterno est verum futura contingentia, et libera in tempore esse futura; ergo illud dicatur oportet aut Deum ab aeterno latuisse aliquam veritatem, id quod absurdissimum est ; aut omnia futura contingentia, et libera cognovisse. 2° Cognoscere etiam futura conditionata, nempe quae numquam fient, sed quae fierent, si a causis liberis impleretur conditio, quam non implebunt. Etenim huiusmodi futura non minus vera sunt, quam quae absolute futura sunt; imo futurum contingens est secundum rationem prius verum conditionate, quam absolute. E. g., si verum est quod Petrus, positus in talibus circumstantiis, peccet, certe, antequam in his positus esset, verum erat, quod, si in iis poneretur, peccaret[2]. 3° Deum cognoscere infinita. Etenim « Deus suam virtutem perfecte cognoscit. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest ; cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor [3] ».

228. Circa *modum*, quo Deus haec omnia cognoscit, in dubium vocari non potest, quin Deus unico, et simplicissimo intuitu omnia ab aeterno, et eodem semper, ac invariabili modo cognoscat; siquidem, cum scientia Dei sit Eius essentia [4], et haec sit simplicissima, ac in se

---

volvamus, agnoscit » (Orig., *De Princ.*, lib. IV, n. 37, *Opp.* t. I, p. 195, Parisiis 1733). Etenim « sicut Deus cognoscendo suum *esse*, cognoscit *esse* cuiuslibet rei ; ita cognoscendo suum intelligere, et velle, cognoscit omnem cogitationem, et voluntatem »; (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 68). « Perspicit ille, aiebat s. Cyprianus, abdita, et secreta, atque occulta considerat... Videt Ille corda, et pectora singulorum, et iudicaturus est non tantum de factis, sed et de verbis, et de cogitationibus nostris: omnium mentes, voluntatesque conceptas in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur »; *De lapsis, Opp.* p. 134, Oxonii 1682.

[1]) I, q. XIV, a. 13 c.

[2]) Cf s. Aug., Lib. *De corrept., et gratia,* c. 8, n. 19, ubi ex verbis *Sap.*: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*, colligit praedestinatos singulari Dei beneficio ex hac vita morte immatura subtrahi, quos, si diutius viverent, in peccatum lapsuros, et exinde gratia, et salute privandos fore Deus praescivit. Unde sequitur Deo notum fuisse id, quod revera non contigit; contigisset autem certissime, si vita illorum longius producta fuisset. Hoc ipsum homines testantur, cum Deum precantur, ne illa noxia permittat, quae ipsos patraturos esse praevidet.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I cit., c. 69. Et I, q. XIV, a. 12 c.: « Cum Deus sciat non solum ea, quae sunt actu, sed etiam ea, quae sunt in potentia, vel sua, vel creaturae, haec autem constat esse infinita, necesse est dicere, quod Deus sciat infinita ». Rursus: « Deus scit etiam cogitationes, et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine »; ibid.

[4]) Cf p. 431.

omnino immutabilis, sequitur ut et de scientia Eius idem omnino dicendum sit. Audiatur s. Petrus Damianus: « Sic omnia tempora, praeterita videlicet, praesentia, et futura intra suae provisionis arcana complectitur, ut nec novum aliquod sibi penitus accedat, nec aliquid ab Eo per cursus momenta recedat. Sed nec diversis obtutibus diversa considerat, ut cum intendit praeteritis, vacet a praesentibus, vel futuris, vel rursus cum praesentia, sive praeterita considerat, oculos a futuris avertat; sed uno dumtaxat, ac simplice praesentissimae Maiestatis intuitu simul omnia comprehendit [1] ». Accedat illud s. Bonaventurae: « Quoniam Divina cognitio. . . est idem quod Deus, et Deus eadem essentia, et eodem modo se habens; ideo una cognitione, et eodem modo cognoscit Deus se, et alia a se, quia per seipsum nullo modo variatum, nec diversificatum [2] ».

229. Item, certum est, uti paulo ante iam innuimus [3], *speciem*, qua Deus omnia perspicit, non nisi ipsam Eius essentiam esse posse, ita ut haec tamquam principium *formale* Divinae intellectionis habenda sit. Re sane vera, species intelligibilis est actus ipsius intellectus, et perfectio eius. Atqui non aliud, nisi Divina essentia, actus, et perfectio Divini intellectus esse potest. Ergo. Equidem, si Deus per aliquam speciem, quae non sit ipsius essentia, res intelligeret, haec admittenda forent absurda: a Deo res intelligi per speciem, quae in Eo recipitur, et quae accidentaliter cum Eo coniungitur [4]; quinimmo, quoniam « intelligere Dei est Eius esse, si intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem, quae non sit sua essentia [5] ».

230. At vero, essentia Dei non solum est, quemadmodum ostendimus, species intelligibilis, sive, ut aiunt, medium *quo* Deus res intelligit [6], sed etiam medium *in quo*, idest ratio, qua cognita, Deus alia a se intelligit [7]; secus Divina essentia non esset primo, et per se intel-

---

[1]) *Epistolar.* lib. II, Ep. XVII; *Opp.* t. I, p. 122, Romae 1606.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, a. 11, q. I, *resol.*

[3]) Cf p. 432.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 46.

[5]) Ibid., n. 5.

[6]) « Duplex, ait Card. Gotti, solet distingui medium serviens cognitioni alterius. Unum, quod vocatur medium incognitum, seu medium *quo*; et hoc est species, seu forma intelligibilis, quam vocamus speciem impressam, quae est quidem ratio cognoscendi obiectum, quod repraesentat, et principium cognitionis, ipsa tamen ut *quod* non cognoscitur. Aliud, quod vocatur medium prius cognitum, seu medium *quod*, vel *in quo*; quale est vel speculum, in quo quis videt obiectum in eo repraesentatum; vel causa, in qua cognita cognoscitur effectus in illa contentus, vel obiectum primarium, in quo cognoscitur obiectum secundarium » ; *Theol. Schol. Dogm.* etc., t. I, tract. IV, q. II, dub. 2, § 2, p. 189, Venetiis 1750.

[7]) Nobis etiam non monentibus, quisquis intelligit hoc Divinae scientiae medium

lecta; id quod, uti demonstravimus [1], a ratione abhorret. Sane, « operatio intellectualis speciem, et nobilitatem habet, secundum id quod est per se, et primo intellectum, quum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se, et primo intellectum, Eius operatio intellectualis speciem, et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit Eius essentia. Sic igitur impossibile est, quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab Ipso [2] ».

231. Quae cum ita se habeant, Deus res in seipso, non vero in seipsis intelligere dicendum est. « Licet, s. Ambrosius inquit, omnia coelestia, et terrestria, ac minima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur [3] »; sive, ut loquitur s. Irenaeus, *a semetipso exemplum, et figurationem rerum accipit* [4]. Et sane, « in seipso cognoscibili aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili [5] »; atqui Deus per hanc rerum speciem, ut diximus, illas non cognoscit, secus perfectionem aliquam ab ipsis acciperet; sed per essentiam suam eas cognoscit. Ergo « dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab Ipso [6] ». Rursus, eo quod essentia Dei est etiam medium, in quo Deus res cognoscit, profecto « id, quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso [7] »; id quod adeo certum putavit s. Augustinus, ut contrariam opinionem *sacrilegam* appellaverit, « non enim, scribens, Deus extra se quidquam positum intuebatur..., nam hoc opinari sacrilegum est [8] ». Siquidem qui ita sentit, uti etiam adnotavit s. Irenaeus, eamdem habet sententiam, ac Deum fuisse *quemadmodum nullius momenti artificem, et quasi primum discentem puerum, qui de alienis archetypis transtulit* [9].

232. Etsi autem Deus res in seipso cognoscat, tamen 1° eas perfectiori ratione cognoscit; siquidem perfectius in Divina essentia, quam

---

non ita accipiendum esse, ut unus cognitionis actus alteri inserviat; siquidem per ipsum nonnisi ordo, quo se excipiant obiecta, quae simplicissimo actu Divinus intellectus cognoscit, significatur.

[1]) Vid. p. 432.

[2]) *Contr. Gent.* lib. I cit., c. 48, n. 7.

[3]) *Tract. in Symb.*, c. I, *Opp.* t. IV, p. 66, ed. cit.

[4]) *Adv. Haer.*, lib. II, c. XVI, n. 3; *Opp.* t. I, p. 137, Venetiis 1734.

[5]) I, q. XIV, a. 5 c.

[6]) Ibid.

[7]) Ibid. ad 1.

[8]) *Qq. LXXXIII*, q. 46.

[9]) *Op. cit.*, lib. II, c. VII, n. 5, p. 124, ed. cit.

in seipsis eae repraesentantur [1], adeo ut cognitionem rerum in seipsis *decolorem speciem* idem Afer Doctor appellet [2].

2° Deus res cognoscit secundum *propriam* earum *naturam* [3], atque non solum quantum ad id, *quod commune est omnibus*; sed etiam quantum ad ea, *secundum quae distinguuntur*. Etenim, « cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem: homo ad animal; vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum Divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio [4] ». Quocirca perinde non est res cognosci *prout sunt in seipsis*, ac cognosci *in seipsis*; Deus enim res cognoscit etiam prout sunt in seipsis, non tamen eas cognoscit in ipsis, quasi ipsae sint in Deo cognoscendi ratio, sed in seipso. Paucis, si cognitio spectetur ex *parte cognoscentis*, « sic verum est, quod Deus non cognoscit res, nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens ». Sin cognitio spectetur *ex parte cogniti*, Deus « non cognoscit in rebus solum *esse*, quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum Eo; sed etiam *esse*, quod habent extra Ipsum, secundum quod diversificantur ab Eo [5] ».

3° Quoniam Deus res, prout in seipsis sunt, cognoscit, plures in mente Divina ideae admittendae sunt. Et sane, « Ipse essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum,

---

1) « Omnis creata substantia, s. Anselmus inquit, tanto verius est in Verbo, id est in intelligentia Creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix, quam creata essentia »; *Monol.*, c. 36; *Opp.* p. 17, ed. cit.

2) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 26, n. 43.

3) I, q. cit., a. 6 ad 1.

4) I, q. XIV, a. 6 c. Id ipsum confirmat eo quod res, quae in communi tantum cognoscuntur, non perfecte cognoscuntur; ignorantur enim ea, quae sunt praecipua illarum rerum, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium *esse* earum. « Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur, quod Eius intelligere non esset omnibus modis perfectum »; Ibid.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 3 ad 2.

quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat Divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae [1] ». Pro qua sententia idem Aquinas [2] auctoritate s. Augustini utitur docentis [3] singulas res creatas *propriis rationibus* conditas esse, easque rationes in mente Creatoris existere, idque *a religioso*, et *religione imbuto* negari non posse [4]. Quin immo

---

[1]) I, q. XV, a. 2 c.

[2]) *Ibid.*

[3]) *Qq. LXXXIII*, q. 46. Cf quae de hac re scripsimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 428, vol. II. Oppido igitur deceptus est Malebranchius, qui extensionem intelligibilem, eamque infinitam, non vero quorumcumque corporum ideas in Deo existere arbitratus est (*De inquir. ver.*, Illustrationes ad lib. II *Rep.* ad Obiect. 3, vol. II, p. 283 sqq, Genevae 1753; Cf *ibid.*, *Rep. ad Dom. Regis*, c. 2, vol. II, p. 168 sqq). Etenim, praeterquam quod ea, quae Malebranchius de hac infinita extensione autumavit, ut suo loco ostendemus, secum pugnant, et Deo indigna sunt; ita, quod ad rem praesentem attinet, argumentatus est s. Thomas: « Si ipse ordo Universi est per se creatus a Deo, et intentus ab Ipso, necesse est, quod habeat ideam ordinis Universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur. Sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet, quod in mente Divina sint propriae rationes omnium rerum » (I, q. XV, a. 2 c.; cf *ibid.*, q. XIV, a. 11). Nec quemquam moveat, quod Malebranchius contendit, eum, qui singulorum corporum ideas in Deo esse statuit, aliquid mobilis, et figurati in Deo ponere. Ut enim monuit s. Bonaventura: « Nec secundum rem, nec secundum rationem oportet quod idea habeat ideati proprietates; nam rei corporalis est similitudo spiritualis, et compositi est similitudo simplex, etiam in creaturis » (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, a. 1, q. IV *ad arg.*). Ad quam rem scite docuit s. Thomas intellectum cognoscere res secundum suae naturae modum, hoc est, immaterialiter; at, dum intellectus res cognoscit secundum modum suae naturae, eas cognoscere, prout in se sunt, non enim cognosceret res, nisi cognosceret eas, quales ipsae sunt (I, q. XIV, a. 6 ad 1; cf *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 296, vol. I). Quod quidem potiori iure de Deo dicendum est. Nam Deus rerum notitiam non ab ipsis rebus haurit, sed, uti iam ostendimus, eas in sua essentia cognoscit, quippe quod Ipse earum auctor est, easque in se perfectiori modo complectitur. Iam, cum Deus rebus proprias naturas largitus sit, perspicuum est Eum ipsas in propriis naturis cognoscere, quin earum imperfectiones in Ipso ponantur.

[4]) Merito, et optimo iure ita loquitur s. Augustinus; nam, secundum Aquinatem, nisi hae plures ideae admittantur, consequeretur opinio Epicuraeorum, qui *ponebant omnia a casu accidere*; vel Fatalistarum, qui *accidere ex necessitate naturae* (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 1 c.); vel Neoplatonicorum, qui *posuerunt Deum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali*; *sed creaturarum distinctionem factam esse per alias causas* (Ibid., a. 2).

infinitae sunt in Deo ideae; siquidem, ut s. Bonaventura argumentatur, « quia Deus potest facere infinita, quamvis numquam faciat, nisi finita, ideae, vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium , vel futurorum , sed omnium Deo possibilium; nihil enim potest Deus, quod non actu cognoscat[1] ».

233. Monente autem eodem Seraphyco Doctore, « in ideis non est pluralitas secundum rem, sive secundum id , quod sunt , sed secundum id, ad quod sunt, idest ad ea , quae sunt extra , scilicet ratione connotatorum, ut sunt ipsa ideata [2]»; nempe haec idearum pluralitas non quidem ad formam intellectualem, quae mentem ad cognitionem determinat, quasi haec forma in Deo una non sit, sed ad res intellectas refertur. Quapropter plures in mente Divina esse ideas, Divinae simplicitati haud repugnat; nam, ut s. Thomas inquit, « non est contra simplicitatem Divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem Eius esset, si per plures species Eius intellectus formaretur [3] ». Quod idem hac alia ratione explicans, scribit: « Cum hoc nomen *idea* nominet essentiam Divinam, secundum quod est exemplar imitatum a creatura, Divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur, quod est alia idea, vel ratio, qua creatur homo , et equus ; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res, quae Divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una. Verbi gratia, sicut ex praedictis patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum, et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere, et intelligere, et omnia huiusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam Essentiam quantum ad *esse*, non tamen omnes quantum ad vivere; nec iterum illa, quae imitantur ipsam quantum ad *esse* , eodem modo *esse* participant, cum quaedam aliis nobilius *esse* possideant; et ex hoc efficitur alius respectus essentiae Divinae ad ea, quae habent tantum *esse*, et ad ea, quae habent *esse*, et vivere, et similiter ad ea, quae diversitatem *esse* habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales , secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc, vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae ; idea enim , ut ex dictis pa-

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, a. 1, q. V *ad arg.*

2) *Ibid.*, q. II, *ad arg.* Et rursus: « Dicendum, quod sicut ratio cognoscendi est una, et tamen plura cognita distinctissime repraesentat secundum proprias conditiones, sic Divina cognitio, quantum ad modum cognoscendi, qui est in ipsa, est una, et simplex, non distincta; sed in comparatione ad obiectum, distincte cognoscit. Cum ergo dicitur: Deus cognoscit omnia distincte, si distinctio ponitur in cognitione per comparationem ad cognoscentem, falsa est; si autem per comparationem ad cognitum, sic habet veritatem ».

3) I, q. XV, a. 2 c.

tet, nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis [1] ».

234. At vero circa rationem, qua Deus in seipso cetera a se cognoscat, satis implexa quaestio, praecipue quod spectat ad futura contingentia et libera, sive absoluta, sive conditionata, occurrit. Quae quidem controversia maxime apud Theologos agitatur ob connexionem, quae inter ipsam, et illorum diversa de *gratiae efficacia* systemata existit. Scilicet, ne minutiores persequamur sententias [2], Deus cetera a se in seipso vel tamquam in causa, vel tamquam in speculo omnia repraesentante cognoscere dicitur. Ex illorum sententia, qui primum tenent, Deus in sua essentia, prout per libera voluntatis suae decreta est determinata, nempe in suo decreto intrinsece efficaci, seu in decreto *praemotionis*, futura absoluta libera videt [3]; futura autem conditionata etiam in suo decreto, quod quidem absolutum penes subiectum est, conditionatum autem penes obiectum [4]. Qui vero alterum docent, futura libera, sive absoluta, sive conditionata a Deo cognosci

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, q. II, a. 2 *sol.*

[2]) Cf Thom. Cerboni, *Instit. theol.*, t. 2, Disp. III, lib. VIII, capp. VIII-XI, p. 302 sqq, Romae 1797.

[3]) Ex iis, qui hanc tuentur sententiam, plerique Deum agnoscere peccati entitatem in decreto praemovente, eius autem malitiam in decreto permittente opinantur. Diximus *plerique*, quia non desunt, qui peccata in forma opposita, nempe in bono a Deo cognosci doceant, secundum illud s. Thomae, « malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni (I, q. XIV, a. 10 ad 4); ac proinde « per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae » (ibid., c.). Hac in re illud adnotare opportunum est, quod Origenes, ubi ait: *Peccatum nescit Deus, et peccatores nescit Deus* (*Hom.* VI *in Gen. c. XVII*; *Opp.* t. I, p. 12, Parisiis 1604), Deum aliquid latere minime docet, sed id sibi vult, quod Deum peccatum damnat, et peccatorem, hunc que oculorum suorum intuitu indignum habet; subdit enim: « Haec autem dicimus, non blasphemum aliquid de Deo sentientes, neque ignorantiam adscribentes Ei; sed ita intelligimus, quod hi, quorum actus Deo est indignus, indigni etiam Dei notitia dicantur ».

[4]) Decretum absolutum ex parte subiecti, et conditionatum ex parte obiecti est, ut inquit Gotti, « quod actu quidem existit, de re tamen ponenda non absolute, sed sub aliqua conditione, seu quo Deus absolute statuit aliquid futurum, si talis, vel talis conditio ponatur, quod sic explicari potest: *volo dare Petro, quae postulaverit, si oraverit*; vel, *volo ipsi dare gratiam, si audiat concionem*. Dicitur hoc decretum subiective absolutum, quia actu existit in Deo... Dicitur quoque conditionatum obiective, quia res decreta non erit, nisi conditio praefixa ponatur, ad differentiam decreti absolute obiectivi, quo res decreta independenter ab omni conditione erit » (*Op. cit.*, tract. IV, q. VI, Dub. II, § 1, p. 220, ed. cit.). Quoniam huiusmodi decreta absoluta ex parte decernentis sunt, ab iis distinguuntur, in quibus decernens actu non habet voluntatem quidquam determinate faciendi, haberet tamen, si certa conditio ponatur, ut si dicam: *vellem currere, si vires mihi sufficerent*; quo quidem decreto nihil certi statuitur, sed relinquitur statuendum in futuro, si conditio ponatur.

putant in sua essentia, prout voluntatem humanam *supercomprehendit*, nempe quatenus Deus voluntatem humanam perfectissime comprehendit, ac proinde non modo quid ipsa aliquando operabitur, perspicit, sed quidquid operatura esset sub qualibet conditione possibili, si in ea reapse constitueretur; vel in eorumdem futurorum veritate obiectiva, quam, secluso Divino decreto, in seipsis habent, nempe in determinata veritate, quam ea, etsi numquam fortasse futura sint, logice habent, eo quod, cum omnis enunciatio aut vera, aut falsa esse debeat, in his duobus pronuntiatis: *Petrus in his, aut his circumstantiis peccabit*; *Petrus in his, aut his circumstantiis non peccabit*, disiunctionis eius partem alterutram veram esse oportet [1].

235. Cum hac, quam velut historico more innuimus, quaestione connexionem alia controversia habet, an scilicet praeter scientiam *simplicis intelligentiae*, et *visionis*, scientia *media* agnoscenda sit. Videlicet, etsi scientia Dei sit in se simplicissima, et maxime una, nihilominus secundum diversam habitudinem, quam concipimus habere ad sua obiecta, dividi solet in eam, quae dicitur *simplicis intelligentiae*, et eam, quae scientia *visionis* appellatur. Scientia *visionis* dicitur ea, qua Deus cognoscit res, quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habiturae sunt. Scientia vero *simplicis intelligentiae* est, qua cognoscit res omnes, quoquo modo esse possint, sive reipsa aliquando futurae sint, sive non: «Quaedam licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis; quia, cum intelligere Dei, quod est Eius *esse*, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae [2] ». Iamvero, nonnulli aliam admittunt scientiam, quam *me-*

---

[1]) Neque, subdunt, inde inferendum est Deum a voluntate hominum ad cognoscendum determinari, atque omnia in seipso non cognoscere. Etenim, uti prae ceteris inquit nuperus Tongiorgius, « lux determinata est ex se ad omnia obiecta sibi praesentia illuminanda, neque hanc virtutem ullo modo ab obiectis accipit; quod autem hoc potius obiectum, quam aliud illuminetur, hoc sane ab ipsa illuminatione non pendet. Simili modo essentia Divina, ut supra explicavimus, est ex se determinata ad cognoscendum quidquid verum est, unde omnia in seipso Deus cognoscit; quod autem hoc potius, quam illud sit verum, hoc utique, quantum ad humanas actiones pertinet, non a Dei scientia, sed ab hominis voluntate dependet. Ex hoc autem sequitur Divinam scientiam ab hominis voluntate, eiusque electione pendere, tamquam a conditione ponente terminum, quem ipsa attingat, dum attingit omnia. Sed hoc Divini intellectus independentiae nihil profecto detrahit »; *Instit. phil.*, vol. III, *Theod.*, lib. III, c. 3, art. 6, p. 438, Bruxelles 1862.

[2]) I, q. XIV, a. 9 c. Adnotante eodem sancto Doctore, « scientia simplicis notitiae,

diam vocitant, qua nempe Deus non mere possibilia, non absolute futura, sed conditionate tantum extitura cognoscit; quid scilicet in quoque statu sive boni, sivi mali praestitura sit humana voluntas, si in his, vel illis circumstantiis, sub his, vel illis auxiliis a Deo posita fuerit. Eam proinde ita definiunt: *Scientia, qua Deus ante omne suae voluntatis decretum certo novit, quid voluntas factura esset, si decerneret eam ponere in talibus circumstantiis, vel in tali rerum ordine, et sub tali auxilio* [1]; duasque illius assignant proprietates: alteram, quod sit ante omne decretum Divinae voluntatis, alteram, quod ea dirigatur in decretis ferendis; eam denique *mediam* appellant, vel quia in futura conditionata fertur, quae sunt media inter futura possibilia, et absoluta, vel quia inter scientiam necessariam, et liberam medium locum tenet; est enim necessaria, si ad Deum referatur, quia actum liberum Divinae voluntatis praevertit; libera autem, si ad voluntates humanas, quia ab earum libero arbitrio illius obiectum dependet.

236. Iam ex dictis haud difficulter intelligitur scientiam huiusmodi ab iis adstrui, qui futura contingentia conditionata non in aliquo Divino decreto, sed in voluntate creata *supercomprehensa*, vel in ipsa veritate obiectiva eventus extituri, si conditio, quam implicant, reapse ponatur, a Deo videri sentiunt; e contrario ab iis improbari, qui in decretis suis a Deo illa futura cognosci docent [2].

237. Ad demonstrandum accedamus scientiam Dei esse *causam rerum*. Sane, haec, quam ipsi ethnici philosophi agnoverunt [3], veritas perspicuis evincitur argumentis. Etenim ita se habet scientia Dei ad res, quas producit, sicut scientia artificis ad res, quae arte fiunt. Atqui scientia artificis est causa rerum, quae arte fiunt. Ergo scientia

---

et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae. Dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. Unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura. Sed scientia simplicis notitiae etiam est eorum, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; nec alio modo scit Deus ista, et illa. Unde non est ex parte scientiae, quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium, quae non sunt »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 9 ad 2. Hinc vides, quam pueriliter ludat verbis D. Klee, cum hanc scientiae distinctionem ratione subiecti cognoscentis, idest Dei, et non ratione obiecti sub vario respectu cognoscibilis perperam intelligens, Theologos irridet; *Kathol. Dogmat.*, vol. I, p. 17, Mogunt. 1835.

[1]) Cf Gotti, *Op. cit.*, tract. IV, q. VI, dub. 3.

[2]) Qui scientiae *mediae* adversantur, ita etiam argumentari solent: Conditio, ex qua futura conditionalia pendent, vel ponenda est, vel non. Si primum, ipsa vere sunt futura, et ideo pertinent ad scientiam *visionis*. Si alterum, tunc numquam existunt, et mere possibilia sunt, proindeque ad scientiam *simplicis intelligentiae* referuntur. Ergo, concludunt, prorsus inutilis est scientia, quae dicitur *media*.

[3]) Cf Arist., *Met.*, lib. XII, c. 2; *Phys.*, lib. VIII, c. 1, et *De Anima*, lib. I, c. 2, ubi Anaxagorae opinionem approbat, qui principium omnium rerum esse intellectum omnia moventem asserebat.

Dei est causa rerum, quas Ipse producit [1]. Id Ipsum eo confirmatur, quod scientia Divina, si in rerum contemplatione dumtaxat consisteret, earumque nullo modo causa esset, a rebus pendere et mensurari dicenda esset; id quod omnino falsum esse paulo ante ostendimus. Hinc s. Thomas discrimen inter scientiam nostram, et scientiam Divinam ex eo etiam assignat, quod « sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura eius; ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum [2] »; atque alibi res ideo veras esse docet, quia intellectui Divino, a quo pendent, *adaequantur* [3].

238. Adhaec, primae et perfectissimae causae primus et perfectissimus operandi modus proprius esse debet; atqui huiusmodi est operari non quidem naturaliter, sed per scientiam, et voluntatem [4]; ergo. Etenim agens naturale ut ab alio dirigatur indiget, nempe ab intelligente, quod ipso, tamquam instrumento, utitur; neque suis actibus dominatur; cumque sit determinatum ad unum, ad plura specie diversa eius virtus haud porrigitur [5].

239. Iam vero ex his, quae protulimus, argumentis, illud perspicitur, scientiam Dei esse causam rerum « secundum quod habet voluntatem coniunctam; unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis [6] ». Exinde facile

---

[1]) I, q. XIV, a. 8 c. Huc spectat illud s. Augustini: « Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia » (*Tract. I in Ioann. Ev. c. I*, n. 17). Et alibi de sapientia Dei haec habet: « In qua sunt immensi quidam, atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles, atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium, et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat » *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10, n. 3.

[2]) I, q. XIV, a. 8 ad 3.

[3]) *Ibid.*, q. XVI, a. 1. Id ipsum s. Augustinus docuit iis verbis: « Nos itaque ista quae fecisti, videmus, quia sunt; Tu autem, quia vides ea, sunt » (*Confess.*, lib. XIII, c. 38, n. 53). Et alibi: « Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset »; *De Civ. Dei*, loc. cit.

[4]) Vid. p. 430, not. 2, et *Cosmol.*, c. VII, art. 3, p. 440 sqq vol. II.

[5]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 23, et *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 15 c. Dices: Filius *in Divinis per modum naturae, et non per modum libertatis* procedit, et tamen ille est nobilissimus procedendi modus; ergo procedere ab aliquo *per modum naturae*, nobilior modus est, quam procedere per *modum libertatis*. « Hanc obiectionem, uti advertit Gonzalez, iam solverat s. Thomas (*Qq. dispp.*, loc. cit.), ubi inquit, quod is iis, quae sunt propter finem, procedere per intellectum et libertatem est nobilior modus procedendi, quam procedere per modum naturae, quia quod procedit per modum naturae, et est propter finem, causatur ab instrumento directo, et moto ab alio; nam in hoc habet verum, quod opus naturae est opus intelligentiae; at vero Filius in Divinis non est propter finem, sed ipsemet est ultimus finis omnium; et ita in Illo nobilior modus procedendi est per modum naturae, quam procedere per artem, aut per intellectum, ut applicatum per modum libertatis »; *Op. cit.*, Disp. XXXVIII, sect. I, p. 377, ed. cit. — [6]) I, q. XIV, a. 8 c.

intelliges 1° scientiam Dei non esse causam peccati; siquidem illius deformitatem, ut alibi dicemus, Deus non vult, et approbat, sed dumtaxat permittit [1]; 2° quamvis scientia Dei sit aeterna, tamen creaturas non esse ab aeterno; nam « quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat [2] ».

240. Insuper quidam effectus *proveniunt a scientia Dei, mediantibus causis secundis.* Quoniam vero « omnis effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae...; ideo res scitae a Deo procedunt ab Eius scientia... per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur [3] »; ex quo consequitur non omnes res a Deo scitas esse necessarias, licet scientia Dei sit necessaria [4].

241. Explicandum superest, qua ratione certitudo et infallibilitas scientiae Divinae cum futurorum contingentia subsistere possit. In primis, illud, quod iam innuimus, futura contingentia certo et infallibiliter a Deo cognosci, eo confirmatur, quod Deo futura omnia sunt ab aeterno praesentia. « Quis hominum, perbelle ait s. Augustinus, potest istam *capere* sapientiam, qua novit Deus omnia, ita ut nec ea, quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea quae dicuntur futura, quasi desint, expectentur ut veniant; sed et praeterita, et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia? [5] » Hinc Deus futura, et contingentia aeque certo, ac illa, quae actu existunt, cognoscit.

---

[1]) « Quaedam, ait idem Afer Doctor, facit Deus, et ordinat; quaedam vero tantum ordinat. Iustos et facit, et ordinat; peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum » (*Lib. imperf. De Gen. ad litt.*, c. 5, n. 25). Id ex eo amplius declaratur, quod, uti antea adnotavimus, « malum non est per se cognoscibile; quia de ratione mali est, quod sit privatio boni » (p. 440, not. 3). Quare « scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum »; I, q. XIV, a. 10 ad 2.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 14 ad 2.

[3]) *Qq. citt.* a. cit. c.

[4]) *Ibid.* ad 3. Haec, quae docuimus, hisce s. Bonaventurae verbis magis explanantur: « Futurum in triplici differentia est. Quoddam enim est, cuius Deus est tota causa, ut sunt illa, quae creantur. Quoddam, cuius creatura, aut voluntas est tota causa, ut sunt defectus, et peccata. Quoddam, cuius Deus, et creatura simul sunt causa, ut sunt opera naturalia, et opera moralia, quia Deus cooperatur creaturae. Secundum hoc intelligendum, quod respectu primi futuri Divina praescientia est tota causa; respectu vero secundi futuri nec est causa, nec tota, quia non habet causam efficientem, sed deficientem, est tamen causa sui oppositi; respectu vero tertii est causa, sed non tota »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIII, a. 1, q. 1 *resol.*

[5]) *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13. « Quid est praescientia, alibi ait, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt Ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud Eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit scien-

242. Ad cuius rei penitiorem intelligentiam praestat illud, quod Aquinas docet, animo rependere ; contingens nempe secundum duplicem rationem considerari posse: vel in seipso, prout existit, vel prout est in sua causa contingenti. Prima ratione non ut futurum, sed veluti praesens, atque determinatum habendum profecto est, atque ideo certae subiicitur cognitioni ; altera autem ratione sumitur ut futurum, et nondum determinatum, proptereaque certae cognitioni non subditur, sed solummodo in sua causa per coniecturam cognosci potest. Quare qui effectum contingentem in causa illius tantum cognoscit, per coniecturam cognoscit; qui autem in se, et prout existit, cum certitudine. Iam Deus contingentia cognoscit non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout sunt in seipsis, atque determinata ad unum; quia licet contingentia fiant successive, ideoque etiam successive a nobis cognoscantur, tamen cognitio Dei est aeterna, quemadmodum Ipse aeternus est; aeternitas autem tota simul existens totum tempus complectitur [1]. Deus igitur omnia futura contingentia cognoscit prout actu sunt ab aeterno simul; atqui ab aeterno simul sunt actu praesentia Deo; ergo Deus illa futura, prout praesentia aeternitati, ac proinde certo, et infallibiliter cognoscit [2].

---

do; bis ergo ea sentit: uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei; quod absurdissimum, atque falsissimum est » (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 2). Et s. Gregorius M.: « Scimus quia Deo futurum nihil est; ante Eius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt. Quippe quia omne quod nobis fuit, et erit, in Eius prospectu praesto est, et omne, quod praesens est, scire potest, potius quam praescire » (*Moral.*, lib. XX, c. 32, n. 63; *Opp.* t. I, p. 666, Parisiis 1705). Brevius s. Anselmus: « Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia; cui enim omnia sunt semper praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam »; *Dialogus de casu diaboli*, c. 21, p. 71, ed. cit.

[1]) Cf p. 419.

[2]) « Contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est; et sic non consideratur, ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratus ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum a-

243. Iam haec certitudo, et infallibilitas scientiae Divinae futurorum contingentiae minime obstat. Contingens enim, ut cum Aquinate loquamur, cum a Deo, prout actu est *in sua praesentialitate*, cognoscatur, sic necessarium *erit esse*, *sicut necessarium est* Sortem sedere ex hoc, quod *Sortes sedere videtur*. Iam haec necessitas rerum contingentiam haud tollit; siquidem non est necessitas *absoluta*, sed *consequens*, qua nempe *omne, quod est, dum est, necesse est esse*. Quare sicut haec enunciatio: *quod videtur sedere, necesse est sedere*, accipienda est *in sensu composito*, non autem *in sensu diviso*; ita haec enunciatio: *quod Deus scit faciendum, illud necessario fiet* [1].

244. Hanc rationem s. Augustinus urget, ut illam, quae philosophorum ingenia torsit, extricet difficultatem; nempe qui fieri potest, ut creaturarum actiones, dum a Deo iam futurae praevidentur, sint liberae [2]. Sane, futura a Deo praevisa, ut iam diximus, et certo, et infallibiliter, non tamen necessario fient. « Sicut tu, ait, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt [3] ». Quin immo tantum abest, ut praescientia Dei imponat causis liberis necessitatem, ut potius ab ipsa Dei praescientia conservetur libertas. Etenim, ut idem sanctus

---

pud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia Eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur Divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata » (I, q. XIV, a. 13 c.). Circa hanc futurorum praesentiam in aeternitate difficilis, uti alibi innuimus (p. 420), existit quaestio, an scilicet ea sint Deo praesentia in aeternitate *obiective* tantum, quatenus nempe sunt in mente Dei, quo modo futura sunt etiam praesentia Prophetis, dum ea praevident, an vero prout nobis, quae iam existunt, praesentia sunt. Quod quidem non ita est intelligendum, ut futura iam producta sint in aeternitate, antequam producantur in tempore; sed ita ut sint Deo realiter praesentia ratione ipsius aeternitatis, quae, utpote mensura infinita non solum supergreditur, sed etiam complectitur omnes durationes inferiores, et quidquid in aliqua illarum differentia existit, ac proinde absque mutatione ulla vel vicissitudine simul est cum quacumque differentia temporis, in quo futura aliquando existent. Hanc alteram sententiam, uti ex verbis, quae paulo ante protulimus, colligitur, s. Thomas amplexus est, quam explicat exemplo illius, qui cum *ab aliqua altitudine totam viam intueatur, simul videt omnes transeuntes per viam*; *Ibid.* ad 3. Cf D'Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XLIV, sect. I sqq, p. 784 sqq, ed. cit.

[1]) *Ibid.* ad 2, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 67.

[2]) Haec difficultas paganis philosophis tanta visa fuit, ut nonnulli propterea hominem liberum esse negarent, atque e contrario alii cum Cicerone potius Dei praescientiam in dubio ponerent, ita ut, aiente s. Augustino (*De Civ. Dei*, lib. V, c. 9, n. 2), *dum homines voluerint facere liberos, fecerint sacrilegos*. Damiron hodiernae scholae eclecticae patronus illorum litem hoc modo componit: *Procul dubio et Deus praevidet futura, et homo liber est; Deus enim non praenoscit, nisi ea, quae necessario futura sunt* (*Cours de philos.*). Mira sane, et prorsus eclectica conciliatio!

[3]) *De lib. arb.*, lib. III, c. 4, n. 11.

Doctor argumentatur, futura eodem modo reipsa futura sunt, quo a Deo per praescientiam futura cognoscuntur. Atqui praescivit Deus quaedam libere eventura, neque enim praescientia Dei naturam nostrae voluntatis destruit, quae « voluntas non esset, nisi esset in nostra potestate ». Ergo illa libere evenient. « Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit; quia Ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit [1] ». Et alibi: « Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate; non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si Ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit; profecto, et Illo praesciente, est aliquid in nostra voluntate [2] ». Exinde concludit: « Quocirca nullo modo cogimur, aut, retenta praescientia Dei, tollere voluntatis arbitrium, aut, retento voluntatis arbitrio, Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum: sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter, et veraciter confitemur [3] ».

245. Atque haec quidem optime consistunt, etiamsi scientia Divina causa, et quidem *effectrix* horum futurorum asseratur, ita ut Deus non ea cognoscat, quia futura sunt, sed potius futura sint, quia ipsa noverit [4]. Neque enim Deus efficit tantum, ut nos operemur, sed etiam ut libere operemur; siquidem sua efficacia non modo entitatem, sed etiam liberum modum actus attingit, et ab aeterno non solum effectum futurum praescivit, sed etiam contingenter, et libere futurum. « Si Deus providit hoc futurum, hoc erit; sed sic erit, sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario [5] ».

246. Quae cum ita se habeant, iis, qui, scientia Dei futurorum contingentium semel posita, aut scientiam Dei falli posse, aut contingen-

---

1) *Op. cit.*, lib. III. c. 3, n. 8.

2) *De Civ. Dei*, lib. V cit. c. 10, n. 2.

3) *Ibid.*

4) Diximus et *quidem effectrix*; illud enim, quod antea statuimus, scientiam Dei esse causam rerum, a nonnullis de causa *effectrice*, ab aliis de causa *directrice* intelligitur; atque ideo secundum istos Deus ideo novit futura, quia futura sunt; secundum illos, ideo res sunt futurae, quia sciuntur a Deo. Apud PP. haec duplex loquendi ratio etiam occurrit (Cf Estius, *In IV Lib. Sent. Comment.*, *In lib. I*, Dist. XXXVIII, § I, t. I, p. 108, Parisiis 1680). Secundum s. Thomam, illae enunciationes, quibus aliqui PP. Deum ideo praescire aliqua, quia sunt futura, asserunt, intelligendae sunt de scientia speculativa, non iam de scientia practica, quae nimirum coniuncta habet voluntatis Divinae decreta; vel « secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa, quod Deus sciat »; I, q. XIV, a. 8 ad 1.

5) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 1, q. 2 *resol:*

tia evadere necessaria obiiciunt, facilis responsio est. Etenim Deus cognoscit futurum, non ut futurum, qua ratione est contingens, et potest non evenire; sed ut praesens, qua ratione est determinatum ad esse. « Non sequitur quod simpliciter dicatur necessarium; nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens [1] ». Quod ut magis perspicuum fiat, recolendum animo est futurum, prout subest scientiae Dei, non posse non evenire, ex quo fit ut scientia Dei non sit fallibilis [2]; absolute tamen posse non evenire, ex quo fit, ut contingenter existat. Quocirca idem Doctor noster, ut paulo ante innuimus, illam enunciationem explicans: *si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*, haec habet: « Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum esse, quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam: Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale; intelligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam: Si Deus scivit aliquid, illud erit; consequens intelligendum est, prout subest Divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens; quia *omne, quod est, dum est, necesse est esse* [3] ».

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 12 ad 2.

[2]) « Quod obiicitur, inquit Seraphycus Doctor, quod aliter potest esse, dicendum quod aliter potest esse, quia Deus potest aliter praescisse; et cum ponitur, quod aliter sit, ponitur quod aliter praescit. Quando ergo infertur: potest aliter esse, quam sit, et Deus praescivit sic; ergo aliter, quam Deus praescit, distinguenda est conclusio, quia potest intelligi divisim; sic vera est, et est sensus: Deus praescit hoc evenire, et possibile est illud non evenire. Si autem coniunctim, falsa est, et est sensus: illud est possibile, quod Deus praescit uno modo, ut eveniat alio modo. Et est fallacia compositionis in illo processu; sicut hic currens potest non moveri; ergo possibile est, quod aliquis currat, et non moveatur, non sequitur. Similiter cum quaeritur, quod ponitur, ponendum est; sed cum assumit: Deus praescivit, hoc est oppositum posito, et ideo est negandum »; *Loc. cit.*, a. 2, q. 1 *ad arg.*

[3]) I, q. XIV, a. 13 ad 2. Et s. Bonaventura: « Notandum quod duplex est necessitas, scilicet absoluta, et respectiva. Necessitas absoluta, quae opponitur contingentiae, dicitur necessitas consequentis. Necessitas respectiva dicitur necessitas consequentiae, et haec non opponitur contingenti; nam aliquod contingens necessario sequitur, ut si ambulat, necessario sequitur, quod movetur. Dicendum ergo, quod in praescito non est necessitas absoluta, sed solum necessitas consequentiae; quia necessario sequitur: Deus praescit hoc, ergo hoc erit »; loc. cit.

ARTICVLVS SEXTVS

De Voluntate Dei

247. Postquam de summa intelligentia Dei pauca delibavimus, nonnihil de Eius voluntate dicamus oportet; siquidem, aiente divo Thoma, « voluntas intellectum consequitur [1] ». Itaque in primis an, et quomodo in Deo voluntas existat, inquirimus; deinde quod pertinet tum ad eius obiectum, tum ad varias, quibus spectari potest, rationes, tum ad ipsius libertatem brevi sermone complectimur.

248. Iam admittendam esse in Deo voluntatem plane demonstratur hunc in modum : Natura intellectualis per formam intelligibilem actu intelligens constituitur, aeque ac res naturalis per suam formam naturalem in *esse* naturali constituitur; atqui res naturalis ratione suae formae naturalis ita comparata est, ut si perfectionem sibi consentaneam assecuta sit, in ea quiescat; sin ea careat, ipsam assequi nitatur. « Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas... At sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in Eo intellectus [2] ».

249. Praeterea, si Deus voluntate careret, pluribus, monente s. Bonaventura, destitueretur perfectionibus. Etenim 1° dominium in res creatas exercere non posset; nam *voluntas est illud, penes quod residet potestas*; 2° non esset felicissimus; siquidem « voluntas est, in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus enim est, qui habet omne, quod vult; unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem, vel aliquid simile voluntati » ; 3° iustitia Ei non esset attribuenda, nam « voluntas est illud, penes quod residet iustitia, et aequitas ; iustitia enim non est aliud, quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem non sunt capacia iustitiae » ; 4° summa liberalitas Ei esset deneganda; quia « voluntas est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas; omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat quod amor est actus voluntatis [3] ».

250. Ex ipsa autem infinita simplicitate Dei colligitur voluntatem praestantiori prorsus modo, quo in nobis est, in Deo agnoscendam esse; quod quidem perspicuis verbis ab eodem Seraphyco Doctore ita explicatur: «Voluntas in nobis est per differentiam a substantia, et actu; et

---

1) I, q. XIX, a. 1 c.
2) *Ibid.*
3) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, a. 1, q. 1 *in arguendo.*

per distantiam a fine. In Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicet substantiae, virtutis, actus et finis. Et quia in nobis est per differentiam a substantia, et ab actu, ideo aliis est praesidens, et secundum diversos actus variabilis. Propter differentiam enim a substantia, in qua possunt et aliae potentiae radicari, praesidet aliis potentiis, ut sensui, et appetitui. Propter differentiam ab actu, est variabilitas secundum alterationem affectionum. In Deo autem neutrum, et ideo nec regit inferiores potentias, nec habet variari secundum affectiones varias. Et quia in nobis est per distantiam a fine, inde est, quod est indigens, et ideo in ea est fuga et appetitus, et cadit in ea tristitia, et malitia, quia potest a fine obligari, cum non sit illi coniucta. In Deo nec fugam, nec appetitum [1] habet, nec tristitiam, nec malitiam, sed omnimodam laetitiam, et iustitiam [2] ». Hinc etiam illud intelligitur voluntatem in Deo esse, non *ut quaerat finem, sed ut quiescat in illo*. « Dicendum, inquit s. Thomas, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem. Quae, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat, quae non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est Eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam [3] ».

251. De *sanctitate* autem Divinae voluntatis, hoc est de eximia et per se indeficienti morali rectitudine [4], nihil est cur dicamus. Ete-

---

1) « Appetitus, ait s. Thomas, est proprie rei nondum habitae »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1 ad 1.

2) *Loc. cit. in resol.*

3) I, q. cit., a. 1 ad 2.

4) *Sanctum*, si ethymologiae vox spectetur, dicitur quasi *sancitum*, sancitum vero quasi sanguine sacratum, atque firmatum. Solebant enim veteres, caesa victima, eius sanguine sua foedera firmare; inde factum est primo, ut sanctum diceretur quidquid religionem utcumque praeseferret, quasi religione consecratum, et quod minime violandum est. Hanc ob rationem s.Thomas (2^a 2^{ae}, q. LXXXI, a. 8 c.) sanctitatem in nobis a religione non differre secundum essentiam, sed secundum rationem docet. *In nobis* quidem, eo quod sanctitatem hoc modo Deo non convenire manifestum per se est. Secundo inde etiam factum est, ut sanctum intelligeretur quidquid a profanis esset segregatum, quasi purum et immaculatum. « Potest etiam, subdit idem sanctus Doctor, hoc nomen, sanctus, ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus, quasi sanguine tinctus, eo quod antiquitus illi, qui purificari volebant, sanguine hostiae tingebantur » (loc. cit.). Et Dionysius: « Sanctitas est ab omni scelere libera, et omnino perfecta, et omni ex parte immaculata puritas » (*De Div. Nom.*, c. 12); nempe quasi puritas sacra, vel potius dignitas ex puritate et segregatione ab omni macula et labe; siquidem haec puritas et segregatio, quippe quae singularis excellentia est, consecrat quodammodo, qui ea ornatur, singularique veneratione dignum efficit. Hinc sanctitas pro rectitudine morali ponitur, sive omnium virtutum plenitudine, quibus vires, facultatesque omnes agentis rationalis ad agendum secundum rectae rationis normas perficiuntur, ex hac enim rectitudine, praesertim cum eximia est, agentis puritas in operatione derivatur, et ex vi puritatis consecratio,

nim Ens potissimum nequit profecto ea carere perfectione, quae prae ceteris ita propria est agenti rationali, ipsumque ita decet, ut exinde boni simpliciter dicti et rem, et nomen, et laudem consequatur. Quapropter tanta est Dei cum quavis improbitate morum repugnantia, quanta cum sui ipsius negatione vel interitu [1]. Hinc « Deum, aiebat Tertullianus, sufficit dici, ut necesse sit bonum credi... Bona igitur erit et voluntas eius, qui nisi bonus, non erit Deus [2] ».

252. Quod ad obiectum Divinae voluntatis attinet, indubium est obiectum *primarium* esse ipsam Divinam essentiam, *secundarium* autem esse res extra Deum. Et sane primum ita probatur: « Bonum intellectum est obiectum voluntatis. Illud autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est Divina essentia. Divina igitur essentia est id, de quo principaliter est Divina voluntas ». Insuper: « Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia Ipse est summum bonum. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis [3] ».

253. Alterum autem: « Voluntas consequitur intellectum; sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se, vult omnia alia [4] ».

254. Ex his illud etiam perspicitur, obiectum, uti aiunt, *formale*, seu *motivum* Divinae voluntatis esse ipsam Eius bonitatem, ita nempe ut Divina bonitas sit Deo ratio volendi quaecumque extra se vult [5]. Etenim illud, quod voluntas propter seipsum vult, est unica ratio, qua cetera velit; hinc ultimus finis, cum propter se appetatur, ratio

---

qua scilicet laudem, honorem et venerationem meretur. Vid. Emanuel. Maignan, *Phil. sacra*, t. I, c. 16, p. 526 sqq, Tolosae 1651.

[1]) Vid. s. Thom., I, q. XXI, a. 1 ad 2.

[2]) *Scorpiac. adv. Gnosticos*, c. V; *Opp.* t. I, p. 523, Parisiis 1658.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 74.

[4]) *Ibid.*, c. 75. Qua in re advertit idem sanctus Doctor, Deum non dicendum esse velle omnia, aeque ac omnia, quae esse possunt, cognoscit. Nam « actus cognoscitivae virtutis est, secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem entis, et veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum; nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit »; I, q. XIX, a. 6 ad 2. Cf *Cosmol.*, c. VI, art. 5, p. 412, vol. II.

[5]) Cum voluntas Dei dicitur *non esse, nisi eius, quod est suum bonum, id non eodem modo* intelligendum est, *sicut in voluntate nostra*, « quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas Divina vult bonum suum, quod est ipsa, et quod ab Ea est, et non per quod iuvatur »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 2 ad 3. Insuper, cum voluntas Dei ab Eius bonitate moveri dicitur, hoc *secundum significandi modum* accipiendum est, nam *volitum est idem voluntati*; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 1 ad 7.

est, cur caetera appetantur. Atqui illud, quod Dei voluntas propter seipsum vult, est Eius bonitas. Ergo [1]. Audiatur s. Augustinus: « Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro; quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum vel Ipse, vel ab Ipso est; cui autem obscurum, vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa illustraverit?... Non ergo fruitur nobis, sed utitur . . . Sed neque sic utitur, ut nos; nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert [2] ».

255. Praeterea, si Divina voluntas aliqua ratione a bonitate creata moveretur, amor, quo diligeret creaturas, non tantum effectivus, sed etiam affectivus esset; siquidem amor effectivus bonitatis obiecti, cum ipse sit, a quo illa oriatur, nequit ab ipsa allici, seu moveri. Atqui amor, quo Deus diligit creaturam, non est affectivus, sed tantum effectivus [3]. Ergo Divina voluntas nullo modo a bonitate creata movetur.

256. *Minor* ex eo ostenditur, quod amor affectionis trahit, et transformat amantem in amatum; dum e contrario Deus omnia trahit ad seipsum, repugnatque Ipsum in creaturam transformari. « Non, ita s. Bernardus Deum alloquitur, afficeris a nobis, vel ad nos, cum nos amas...; nos a Te, et in Te, et ad Te afficimur, cum amamus Te [4] ».

257. Quod si Deus aliquid propter aliud, e. g., gloriam creaturae propter eius merita velle dicitur, illud *propter* non quidem aliquam causam ex parte volentis significat, sed tantum ex parte rei volitae, nempe, ut s. Thomas docet, *non propter hoc vult, sed vult hoc esse propter hoc* [5]; quare, subdit Card. Gotti, « non propter merita vult gloriam, quasi bonitas mediorum sit alliciens, et movens voluntatem Divinam ad volendam gloriam homini, motivum enim unicum est sua bonitas; sed Deus vult gloriam dari propter merita, ita ut haec sint quidem causa gloriae dandae, et volitae, non autem Dei volentis [6] ». Sed de his in Capite sequenti, ubi de fine Creationis disseremus, sermo redibit.

---

[1]) I, q. cit., a. 1 ad 3. Exinde etiam sanctus Doctor infert obiectorum multitudinem, quae Deus vult, Eius infinitae simplicitati minime obstare. Nam « sicut intelligere Divinum est unum, quia multa non videt, nisi in uno; ita velle Divinum est unum, et simplex, quia multa non vult, nisi per unum, quod est bonitas sua »; *ibid.*, a. 2 ad 4.

[2]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 31-32, n. 34-35.

[3]) « Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius vel vera, vel aestimata provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, et creans bonitatem in rebus »; I, q. XX, a. 2 c.

[4]) *De amore Divino*, c. 4; *Opp.*, t. II, p. 314, ed. cit.

[5]) I, q. XIX, a. 5 c.

[6]) *Op. cit.*, t. I, tract. V, q. 1, dub. II, § 3.

258. Circa varias rationes, quibus Divina voluntas considerari potest, celebris est apud Scholae Doctores illa divisio, qua voluntas vel *beneplaciti*, vel *signi* appellatur, prout *proprie*, vel *metaphorice* de Deo dicitur. « Voluntas proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi eo, quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur [1] ».

259. Itaque voluntas beneplaciti est actus interior eiusdem Divinae voluntatis. Quoniam vero homines per aliqua signa, quae sunt *operatio*, *permissio*, *praeceptum*, *prohibitio*, *consilium*, voluntatem suam exprimere solent; ita metaphorice in Deo dicimus *voluntatem* illud, quod in nobis signum voluntatis est. Haec autem voluntas signi « tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quaedam enim est signi, quae numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio, quae permittit mala fieri, cum mala fieri numquam velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio, et consilium [2] ». Cum vero dicitur voluntatem signi non semper *incidere in idem* cum voluntate beneplaciti, hoc intelligendum est, non quatenus cum nulla voluntate beneplaciti, sed quatenus cum illa, quae nobis videtur, non coniungitur. E. g., cum Deus praecepit Abrahamo, ut filium suum Isaacum immolaret, putabat ille Deum velle huiusmodi sacrificium; at non haec erat in Deo voluntas beneplaciti, sed ut manifesta fieret Abrahami fides, et obedientia. Ita etiam Deus permittit peccatum, Eius tamen voluntas beneplaciti non est peccatum, sed, ut postea dicemus, bonum, quod ex peccato eruit.

260. Voluntas *beneplaciti per antecedentem*, et *consequentem distinguitur* [3]. Voluntas *antecedens* dicitur, quae circa rem, prout in seipsa est; *consequens*, quae circa rem, prout cum peculiaribus suis circumstantiis adiuncta est, versatur. En quomodo utraque ab Aquinate nostro explicetur: « Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis Divinae, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde

---

1) I, q. XIX, a. 11 c.
2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 3 ad 6.
3) *Ibid.* c.

potest dici, quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi [1] ».

261. Ex his facile intelligitur voluntatem Dei illa, quae vult, eo tamen modo, quo vult, semper assequi. Quod praeclaris hisce verbis s. Augustinus docuit: « Non sic constituta sunt opera Domini, ut creatura in arbitrio libero constituta, Creatoris superet voluntatem, etiamsi contra Eius faciat voluntatem. Non vult Deus, ut pecces; nam prohibet. Tamen si peccaveris, ne putes hominem fecisse, quod voluit, et Deo accidisse, quod noluit. Sicut enim vult, ut homo non peccet, ita vult peccanti parcere, ut revertatur et vivat; ita vult postremo in peccato perseverantem punire, ut iustitiae potentiam contumax non evadat. Ita quidquid elegeris, Omnipotenti non deerit, unde suam de te compleat voluntatem [2] ».

262. Cuius rei hanc s. Thomas rationem assignat: « Potest aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur; quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire... Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod Divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a Divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a Divina voluntate peccando, incidit in ordinem Divinae voluntatis, dum per Eius iustitiam punitur [3] ».

263. Explicandum superest, quo modo Dei voluntas circa diversa,

---

[1]) I, q. XIX, a. 6 ad 1. Addantur haec pauca s. Ioannis Chrys.: « Est voluntas princeps et quae praecedit; est enim etiam alia voluntas: ut puta voluntas prima est, ut non pereant, qui peccarunt; voluntas secunda est, ut qui facti sunt mali, pereant »; In *Ep. ad Eph. c. I, Hom.* I; *Opp.* t. XI, n. 2, p. 5, Parisiis 1734. Cf s. Aug., *de Spir. et litt.*, n. 58; *Contr. Iulianum*, lib. IV, n. 42; *Enchir.*, c. 79; s. Damasc., *De Fide orth.*, lib. II, c. 19; s. Ans., *De vol. Dei*, c. IV.

[2]) *In Ps. CX*, n. 2. Et in lib. *De corrept. et gratia*, c. 14, n. 43: « Velle, seu nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut Divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem ». Cf etiam *Epist.* CXX. Hinc, monente Tertulliano, illud, quod in oratione dicimus: *fiat voluntas tua*, intelligendum est « non quod aliquis obsistat, quominus voluntas Dei fiat, et Ei successum voluntatis suae oremus », sed ita, ut in omnibus petamus fieri voluntatem Eius, ut nos ambulare faciat in via mandatorum suorum, et nos ad regnum coelorum perducat; « quae ut implere possimus, opus est Dei voluntate »; *De Orat.*, c. IV; *Opp.* t. I, p. 371, ed. cit. Et s. Cyprianus: « Non ut Deus faciat, quod vult; sed ut nos facere possimus, quod Deus vult. Nam Deo quis obsistit, quominus quod velit, faciat? » *De orat. Dom.*, n. XIV, ed. Migne, t. IV, p. 528. Vid. *Catech. Conc. Trid.*, Pars IV, *Petitio* 3ª, § 17 sqq, p. 636 sqq, Parisiis 1830.

[3]) I, q. XIX, a. 6 c. Cf *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 2 c.

quae respicit obiecta, se habeat. De qua res s.Thomas disserens, scribit: « Quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult [1] ».

264. Atque in primis, Deus necessario *seipsum* vult. Etenim « voluntas Divina habet pro principali volito id, quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet bonitas sua, propter quam vult, quidquid vult ». Atqui « respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae ». Ergo « respectu illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas Divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis...; non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcumque eorum, quae ratio Eius bonitatis includit [2] ». Quod argumentum huc profecto redit: Voluntas necessario inhaeret ultimo fini, ita ut oppositum nequeat velle. Atqui Divinae voluntatis non est alius finis, quam ipse Deus. Ergo Deus necessario vult se ipsum. Praeterea, « omnis perfectio, et bonitas, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, quum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est: ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse [3] ».

265. Manifestum autem est hanc, qua Deus seipsum vult, necessitatem non solum quoad *specificationem obiecti*, sed etiam quoad *exercitium* intelligendam esse, ita ut a volitione sui ipsius absistere non possit. Etenim impossibile est « Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse ». Cum ergo Divina voluntas « velit suum esse, et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia; et in omni volito suum esse, et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen [4] »; consequitur ut utraque necessitate *specificationis*, et *exercitii* suum *esse*, et suam bonitatem velit.

266. E contrario, circa res extra se « libertas, ut Tertullianus ait, non necessitas, Deo competit [5] »; vel, ut s. Irenaeus scribit: « Deus non ab aliquo motus, sed sua sententia, et libere fecit omnia [6] ». Et

---

1) *Qq. Dispp., De Ver.*, q. cit., a. 4 c.
2) *Qq.* citt., l. c.
3) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 80.
4) *Ibid.*
5) *Adv. Herm.*, c. XVI; *Opp.* t. I, p. 143, ed. cit.
6) *Adv. Haer.*, lib. II, c. 1, n. 1; *Opp.* t. I, p. 116, Venetiis 1734. S. Ambrosius explicans illa verba: *haec omnia operatur unus, atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*, inquit: « prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio » (*De Fide*, lib. II, c. 3; *Opp.*, t. IV, p. 98, ed. cit.). Quinam libertatem arbitrii Deo denegaverint, diximus in *Cosmol.*, c. VI, art. 3, p. 398, 399, et c. VII, art. 1, p. 418-419, vol. II.

sane, hoc dogma ille ex eo conficit, quod *nulla magis in homine imago, et similitudo Dei* deprehenditur, quam liberum arbitrium [1]; siquidem ne cogitatione quidem fingere possumus Deum libertate, quae perfectio pura, seu *simpliciter simplex* per se est, destitui, dum eam hominibus indiderit. Iste autem ex eo, quod Deus primum Ens est: « Non decet eum, qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere; alioquin necessitatem maiorem et dominatiorem faciet, quam Deum, quanto id, quod magis potest, antiquius sit omnibus [2] ».

267. Denique ex ipsa natura voluntatis s. Thomas ita argumentatur: Voluntas necessario vult ea, sine quibus finis esse non potest; non autem ex necessitate, sed libere vult ea, sine quibus finis esse potest. Atqui Deus *vult alia a se, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Bonitas* autem *Dei est perfecta, et esse potest sine aliis, cum nihil Ei perfectionis ex aliis accrescat.* Ergo Deus res extra se non necessario, sed libere vult [3]. Quare « licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas Eius potest esse sine aliis [4] ». Id ex eo magis manifestum fit, quod Deus « non agit propter suam bonitatem, quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet, quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis [5] ».

268. Porro perspicuum est tum potestatem faciendi malum, tum deliberationem, tum mutationem a Divina libertate amovendas esse. Sane 1° « ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum, vel malum; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere, vel non facere possit. Et hoc Deo convenit; bona enim, quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest [6] ». 2° Deliberatio, seu inquisitio rationum ex defectu co-

---

1) *Adv. Marc.*, lib. II, c. V, p. 217, ed. cit.

2) *Op. cit.*, lib. I, c. V, n. 4.

3) I, q. XIX, a. 3 c. Haec si considerasset Clarkius, Dei libertatem non ita descripsisset, ut cum potentia agendi, sive *spontaneitate* confunderet (vid. *Rèponse à la première lettre d'un savant de Cambridge*, ad calcem I vol. op. *Traités de l'existence et des attributs de Dieu*, p. 363 sqq, ed. cit.). Qua in re turpius peccavit Cousinus, uti iam adnotavimus in *Dynamil.*, c. IV, art. 4, p. 389, vol. I.

4) *Ibid.* ad 2. « Non est necessitas, alibi inquit, Divinae voluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc, vel illud circa creaturam; nec inest Ei aliqua necessitas respectu totius creaturae; eo quod Divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalmo XV dicitur. Non enim Divina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem; sed magis, quo efficiuntur, et perficiuntur ea, quae ad Ipsum ordinantur »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

5) *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14. Vid. Bossuet, *Discours sur l'Hist. univ.*, p. II, c. 1.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2. Hinc s. Augustinus: « Numquid

gnitionis oritur; quocirca, cum in Deo cognitio sine discursu sit, etiam electio in Ipso est sine deliberatione. « Ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt [1]». Exinde etiam patet indifferentiam in Divina libertate agnoscendam esse, non quidem *suspensionis*, et *passivam*, qua nempe, cum non videamus quid agendum sit, suspensi in nostra electione manemus; sed indifferentiam *potestatis*, et *activam*, seu qua quis ad aliquid determinate agendum non est alligatus; siquidem Deus omnia vult propter suam bonitatem, cum qua nihil extra ipsum necessariam habet connexionem. 3° Libertas electionis in eo consistit, ut eligens illo, quo eligit, momento possit, prout mavult, eligere, vel non eligere. At, iam posita illa electione, cum Enti omniscio nulla deinceps innotescere possit prudens ratio mutandi sententiam, electio illa immota manet. Quocirca ratio, cur Deus sententiam non mutet, non defectus liberae electionis, sed plenitudo perfectionis est, qua fit, ut nihil novi umquam possit addiscere. « Dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit, et postea nolit, quod Eius immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum, et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle, et non velle [2] ».

269. Neque, cum libertas *virtus ad utrumlibet sit*, Deus *quodammodo in potentia* dicendus est. Etenim « ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius, ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut ars quae diversis instrumentis uti pot-

---

quia (*Deus*) peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? » *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 30, n. 3.

[1]) I, q. XXII, a. 1 ad 1. Et alibi: « Quod electio sequatur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni, secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis. Sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente; et sic electio est in Deo »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 3 ad 4.

[2]) Ibid. ad 3. Et s. Augustinus: « Unde non Eum modo velle hoc, modo velle illud; sed semel et simul et semper velle omnia, quae vult; non iterum, et iterum, neque nunc ista, nunc illa, nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat; quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est »; *Conf.*, lib. XII, c. 15, n. 18.

est ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum...Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se [1]».

270. Illud denique observandum est, liberam volitionem Dei spectari posse aut ratione entitatis Divinae, quatenus nempe est in Deo, aut ratione *terminationis* ad creaturas. Si priori modo consideretur, est quidem necessaria; sin altero modo, est libera. Quare illud, quod actus Dei liber addit supra necessarium, non est aliud, nisi relatio huius actus ad creaturas, scilicet habitudo, seu respectus, et *terminatio* ad creaturas. Rursus haec *terminatio* potest et ex parte Dei, et ex parte creaturarum spectari. Si ex parte Dei consideretur, quatenus est actio vitalis, et intrinseca, non distinguitur ab ipsa substantia Dei; si vero ex parte creaturarum, est aliquid defectibile, seu, quod deesse possibile sit.

271. Ex quibus, quantum tenuitas nostrae mentis patitur, illa expeditur difficultas, quomodo nempe actus liber sit Deo internus, et tamen, cum liber sit, possit esse, vel non esse. Sane, cum in relatione Divini actus ad creaturas duplex respectus sit distinguendus, alter ex parte Dei, sub qua ratione intrinsecus est, ita tamen ut ordinem ad creaturas habeat, alter ex parte creaturae, sub qua ratione est mere extrinsecus, dicendum est actum liberum Deo internum posse esse, vel non esse, non quidem ratione entitatis, nec ratione solius meae terminationis extrinsecae, quia haec actum intrinsece liberum constituere non potest: sed ratione terminationis intrinsecae ad aliquid extrinsecum. Quare Divina libertas consistit in intrinseca differentia relationis Divini actus ad obiecta extrinseca [2]. Id videtur innuisse s. Thomas, ubi scribit: « Aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa proveniens. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum, quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae; sed ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum [3] ».

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 82.

[2]) Circa diversas rationes, quibus nodus huius difficultatis exsolvitur, vid. Suarez, *Metaph. Dispp.*, t. I, Disp. XXX, sect. IX; Gonet, *Op. cit.*, tract. IV, c. 2; D'Aguirre, *Op. cit.*, *Disp.* XXXV, XXXVI, XXXVII; Maignan, *Phil. sacra*, t. I, c. 12, p. 274 sqq, et c. 13, p. 304 sqq, ed. cit.

[3]) I, q. XIX, a. 3 ad 4. Circa Divinam libertatem illud etiam in quaestione versa-

272. Haec, quae circa libertatis Divinae naturam adnotavimus, responsum praebent argumentis, quae adversus hoc dogma ab insanis auctoribus afferri solent. Alias obiectiones, quae ipsi vel ex eo quod intellectus, et voluntas in Deo non distinguuntur, vel ex immutabilitate Dei, vel ex aliis capitibus petere solent, alibi exsufflavimus [1].

273. Illud vero hic adiiciendum est, Cousinum ex eo, quod Deus causa absoluta est, libertatem Eius in rebus creandis admodum inscite negasse [2]. Etenim ex notione causae absolutae illud tantum inferendum est, Deum virtute res creandi non ab alio donari, sed vi suae naturae frui ; nunquam vero Illum necessario res creare. Quinimmo eo ipso, quod Deus est causa absoluta, summa Eius libertas innotescit; Ens enim absolutum, cum sibi plenissime sufficiens sit, nullam necessariam relationem cum re extrinseca involvit ; nempe, ut iam cum s. Thoma paulo ante diximus, non « inest Ei aliqua necessitas respectu totius creaturae ; eo quod Divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. XV dicitur. Non enim Divina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur, et perficiuntur ea, quae ad Ipsum ordinantur [3] ». Hinc idem sanctus Doctor ex eo, quod Deus est causa prima, Eius libertatem argumentatur: « Homo per hoc, quod habet liberum arbitrium, dicitur suarum actionum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet [4] ».

274. Frustra etiam regerit Eclecticus philosophus Deum in rebus

---

tur, an Dei voluntas potuerit ab aeterno mere negative se habere circa creaturas, seu libertatem circa eas nullo modo exercere; an potuerit ab aeterno non velle decernere aliquid circa ipsas; an tandem debuerit positive creaturas velle, aut nolle. Sunt qui opinantur voluntatem Divinam non potuisse nullum actum circa creaturas exercere, immo ne potuisse quidem velle non decernere aliquid circa ipsas, sed debuisse positive aut velle, aut nolle creaturas. Atque hoc rationis momento innituntur: Divina voluntas est, aeque ac Divina scientia, actualissima; atqui Divina scientia ad omne scibile porrigatur oportet, ita ut perfecta haud foret, si circa aliquid non versaretur; ergo etiam Divina voluntas, cum sit actualissima, ad omnia ab intellectu repraesentata se porrigere debet, ac proinde nullum actum circa creaturas exerere potuisse tenendum non est; quinimmo Deus creaturas debuisse positive velle, aut nolle verosimilius iis videtur, eo quod exercitium libertatis ad eiusdem perfectionem spectat. Alii autem in contrariam abeunt sententiam; nam nullus actus creaturas respiciens aliquam addit perfectionem Deo, ac proinde poterat Deus non solum velle omissionem volitionis, aut nolitionis circa creaturas, sed etiam nullum actum circa eas exerere, nempe *negative* circa eas se habere. Vid. Gotti, *Op. cit.*, tract. V, q. III, dub. V, § I-III, t. I, p. 278, 279, Venetiis 1750.

1) Cf *Cosmol.*, c. VI, art. 5, p. 411, 413; et c. VII, art. 3, p. 441 sqq vol. II.

2) *Introd. à l'histoire de la phil.*, leç. V, p. 40; *Oeuvr.* t. I, Bruxelles 1840.

3) Vid. p. 456, not. 3.

4) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 88.

creandis liberum non fuisse, eo quod Ipse est simul substantia, et causa, et ideo non potuit esse umquam substantia, quin esset causa; tum eo quod in Deo vis agendi, quae eadem ac Eius natura est, essentialiter actuosa sit oportet [1]. Etenim, quod spectat ad primum, etsi in Deo omnia unum, idemque re ipsa sint, tamen non omnia unum, idemque significant [2]; id quod in re, de qua hic agitur, locum habet, nam, quemadmodum alibi ostendimus [3], alia est notio substantiae, alia notio causae. Hinc s. Thomas : « Dicendum, quod *esse* non dicit actum, qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio ; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur Divino *esse*, quod non attribuitur Divino velle [4] ». Neque illud omittendum, quod etsi Deus non potuerit esse substantia, quin sit causa, tamen necessitas creationis perperam inde infertur; siquidem *illa, quae de Deo secundum se ipsum dicuntur, sunt necessaria absolute*, at non item huiusmodi sunt *illa, quae important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut creare* ; quapropter, quamvis *esse Divinum sit in se necessarium, non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem* [5].

275. Ex his responsio ad alterum etiam intelligitur, scilicet Deus est quidem essentialiter actuosus, at non item essentialiter creator; siquidem essentialis activitas Dei versatur circa operationem internam, qua Deus seipsum cognoscit, et diligit, non vero circa productionem rerum, quae, ut iam diximus, cum Divina bonitate necessario non connectuntur. Neque illud obstat, quod vis agendi in Deo, quinimmo ipsa operatio ab Eius natura non distinguitur. Etenim, « sicut voluntas, et essentia, et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est Eius essentia. Et ideo, quia creatio rerum, quamvis sit operatio essentiae Eius, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia, et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae, et voluntatis; et quia voluntas libera est ; ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate [6] ».

---

[1]) *Fragm. phil.*, Avertiss.; *Oeuvr.*, t. II, p. 7 sqq, Bruxelles 1841.
[2]) Cf p. 399.
[3]) *Ontol.*, c. IV, art. 1, p. 97.
[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 4 ad 7.
[5]) Ibid., ad 6.
[6]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 2.

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Potentia Dei

276. « Posse, aiebat Lactantius, Dei est ; nam si non potest, Deus non est [1] » ; quocirca « non alia lege credendus est, quam ut omnia posse credatur [2] ».

277. Nomine *potentiae Dei*, ut cuique compertum est, non intelligitur potentia *passiva*, quae est *principium patiendi ab alio*; sed potentia *activa*, quae est *principium agendi in aliud* [3]. Scilicet potentia Dei est « ipsa scientia, vel voluntas Divina, secundum quod est principium effectivum [4] ». Hinc dicimus Deum intelligendo, et volendo res extra se producere, atque omnia, quae operatur, operari, secundum illud Ps. CXLVIII, v. 5: *Ipse dixit, et facta sunt*; *Ipse mandavit, et creata sunt*. « Qui, inquit s. Irenaeus, simul ut cogitavit, perficit id quod cogitavit [5] ». Et Novatianus : « Cuius voluntatem non tantum sine aliqua molitione opera subsequuntur, sed ipsa statim opera cum voluntate procedunt [6] ».

278. Ut haec notio Divinae potentiae dilucidius explicetur, memoria revocandum est ad operationem, agentis intellectualis finiti concurrere intellectum, et voluntatem, veluti principia mediata, atque potentiam, quae opus exequitur, tamquam principium immediatum. Iam « potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia, et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id, quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit : quae tria Deo secundum idem conveniunt [7] ». Insuper « actio Dei non est aliud ab Eius potentia, sed utrumque est essentia Divina [8] ». Ex quo illud etiam

---

1) *Div. Inst.*, lib. II, c. 6; *Opp.*, t. I, p. 300, ed. Migne.

2) Tert., *De resurr. carn.*, c. XI, p. 484, ed. cit.

3) I, q. XXV, a. 1 c.

4) Ibid. ad 4.

5) *Adv. Haer.*, lib. I, c. XII, n. 2; *Opp.* t. I, p. 57, ed. cit.

6) *De Trin.*, c. VI, ed. Migne, t. III, p. 896. Hanc ob rationem s. Thomas potentiam Dei *superactivam* proprie dicendam esse sancit, quia « actio Eius non est per modum motus, sed per modum operationis »; *In lib. I Sent.*, Dist. VII, q. I, a. 1 ad 3.

7) I, q. XXV, a. 1 ad 4. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, a. I, q. II *ad arg.*

8) Ibid. ad 2. « Potentia, inquit s. Bonaventura, est omnino indifferens et ab essentia, et ab actu »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLII, a. 1, q. 1 *ad arg.* Cf locum s. Anselmi cit. p. 424, n. 3. Qua in re Aquinas monet *non oportere quod potentia Dei semper sit coniuncta effectui, sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno*; etenim « Potentia Dei semper est coniuncta actui, idest operationi, nam operatio est Divina essentia; sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis, et ordinem sapientiae »; *Qq. dispp., De Pot.*, q. I, a. 1 ad 8.

consequitur, Divinam potentiam esse quidem principium effectuum, qui per ipsam producuntur, non vero principium actionis, qua res producuntur; nam actionis, quae ipsa Divina essentia est, nullum principium esse potest. « Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc, quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est Divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet, quicquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc, quod est principium effectus [1] ».

279. Iam, etsi, teste Tertulliano, ipsi idololatrae Deum *omnia posse* noverint [2], ita ut, quemadmodum scribit s. Petrus Damianus, « nemo illorum in hanc ausus sit prosilire vesaniam, ut Deo notam impossibilitatis adscriberet [3] »; praestat nihilominus unum, et alterum argumentum proferre, unde potentiam Dei infinitam esse oportere, aeque ac Eius essentia, conficitur. Et sane: « Unumquodque, secundum quod est actu, et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius [4] ». Quapropter « unumquodque tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu [5] ». Atqui Deus est actus infinitus. Ergo.

280. Praeterea, « in omnibus agentibus hoc invenitur, quod, quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum... Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sequitur quod Eius potentia sit infinita [6] ». Eadem fere ratione s. Bonaventura argumentatur: « Potentia divina est omnino in se simplex, et omnino habet essentiam, sive substantiam simplicem; omnino etiam ab illa est indifferens, et ideo omnimoda unione est unitissima, et ideo infinita [7] ».

---

[1]) I, q, XXV, a. 1 ad 3.

[2]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 11, p. 201, ed. cit. « Non dico, subdit s. Augustinus: Da mihi Christianum, da mihi Iudaeum; sed, da mihi Paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest »; *De Temp.*, Serm. CCXL, c. 2, n. 2; cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. V, n. XIV, p. 708 sqq, t. II, Oxonii 1715.

[3]) *Epistolar.* lib. II, Ep. XVII, p. 121, ed. cit.

[4]) I, q. cit., a. 1 c.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 2 c. Hoc argumentum innuisse videtur s. Augustinus, ubi scribit: « Ille plane omnipotens vere solus dicitur, qui vere est »; *Contr. Faust.*, lib. XXVI, c. 5.

[6]) I, q. cit., a. 2 c.

[7]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *resol.* Huc etiam illud s. Irenaei referri potest: « Deus quidem cum semper sit idem, et innatus, quantum ad Ipsum est, omnia possibilia Ei »; *Adv. Haer.*, lib. IV, c. 38, n. I, *Opp.* t. I, p. 283, ed. cit. Monet autem idem Seraphycus Doctor (ibid., q. 3) infinitam potentiam illud non expo-

281. Hanc infinitam Dei potentiam PP., ut iis obviam irent, qui Deum materia, ut mundum conderet, opus habuisse effutiebant, saepius extulerunt. Cum iis, quorum praeclara verba alibi exscripsimus [1], s. Irenaeum, et Lactantium adiicere hic lubet. « Attribuere enim, ait ille, substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti, et voluntati eius, qui est omnium Deus, et credibile, et acceptabile, et constans, et in hoc bene dicetur; quoniam *quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, Ipse adinvenit [2] ». Iste autem: « Faber sine ligno nihil aedificabit, quia lignum ipse facere non potest; non posse autem imbecillitatis est humanae. Deus vero facit ipse sibi materiam, quia potest. Posse enim Dei est; nam si non potest, Deus non est . . . Deus autem facit ex eo quod non est, quia per aeternitatem fortis est, per fortitudinem potestatis immensae, quae fine ac modo caret, sicut vita factoris [3] ».

282. Exinde sequitur Dei potentiam ad omnia, quae sunt absolute possibilia, producenda parem esse. Cuilibet enim potentiae activae respondet velut obiectum proprium quoddam *possibilis* genus; *sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile*; Divinae igitur potentiae, quae est infinita, respondeat necesse est obiectum, quod omne genus excedit, seu quicquid rationem entis habere potest. Atqui huiusmodi est quodcumque est absolute possibile. Ergo Divina potentia ad omnia, quae sunt absolute possibilia, extenditur [4].

283. Id ipsum Richardus Victorinus confecit tum eo quod *Deo maius aliquid non potest cogitari*; « maius namque est omnipotentiam habere, quam qualemcumque potentiam, cui aliquid desit de omnipotentiae plenitudine [5] »; tum eo quod per ipsam suam essentiam *potens est*; « quod enim Deus potens est, potentiae participatione esse

---

stulare, ut effectum producat infinitum. Quod idem ab Aquinate declaratur hunc in modum: « Dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur, in suo effectu. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione. Manifestum est autem, quod Deus non est agens univocum...; unde relinquitur, quod effectus Eius semper est minor, quam potentia Eius. Non ergo oportet, quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia frustra est, quod ordinatur ad finem, quem non attingit. Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum, sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus »; I, q. XXV, a. 2 ad 2.

[1]) *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 422, not. 2.

[2]) *Adv. Haer.*, lib. II, c. X, n. 4, p. 127, ed cit.

[3]) *Loc. cit.* p. 461, not. 1.

[4]) I, q. XXV, a. 3 c.

[5]) *De Trin.*, lib. I, c. 21; *Opp.*, p. 230, 231, Venetiis 1592.

non potest; siquidem potentiae plenitudo non est aliud aliquid, quam Ipse. Constat itaque Eum potentem esse potentiae plenitudine. Ubi autem plenitudo potentiae est, nullum posse deesse potest [1] ».

284. Ex his argumentis perspicitur magno in errore versari Abaëlardum, aliosque, qui, ut alibi adnotavimus [2], Deum plura, et meliora, quam quae fecit, facere non posse blaterant. Quae quidem sententia, praeterquam quod, uti iam diximus [3], ex illa ortum habuit, qua non aliud possibile esse, quam quod aut est, aut futurum erit, asseritur, id quod et in se absurdum esse, et ad absurda consectaria ducere demonstravimus [4], hisce s.Thomae argumentis plane explodi-tur: 1° Virtus perfecta ad ea omnia porrigitur, circa quae proprius eius effectus versatur; sicut perfectus artifex ea omnia potest efficere, quae suae artis propria sunt. Est autem virtus Divina infinite perfecta, atque proprius Eius effectus est quidquid habet rationem entis. Igitur ea omnia Deus potest efficere, quibus ratio entis non repugnat. Ratio autem entis iis tantum repugnat, quae contradictionem involvunt. Quidquid ergo contradictionem non implicat, potest a Deo fieri. Iamvero multa sunt in rebus creatis, quae, si essent, nullam conceptuum pugnam involverent; sicut patet praesertim circa numerum, quantitatem, et distantias stellarum, aliorumque corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, nulla esset contradictio [5]. Haec igitur possunt a Deo fieri [6].

2° « Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc, quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo: unde virtus, quae est in semine hominis, non potest producere brutum, vel plantam; hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum

---

1) Ibid., c. 24, p. 231. Hoc argumentum praeseferre videntur illa Tertulliani verba: « Sic Deus potens, dum omnia ipsius, unde et omnipotens »; *Adv. Marc.*, lib. II, c. 5; *Opp.*, t. I, p. 217, ed. cit.

2) *Cosmol.*, c. VIII, art. 1, p. 460. Ex recentioribus Divinam potentiam in condenda, et conservanda rerum universitate omnibus nominibus impensam atque adhibitam esse existimat Schleiermacherus, ut videre est apud Guil. Gass, *De Dei indole et attributis Origenes quod docuerit*, p. 44, Uratislaviae 1838.

3) *Ontol.*, c. II, art. 1, p. 16, not. 2.

4) Ibid.

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 22.

6) Ibid., c. 23.

modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus, aliquid ei impossibile esse potest, quum omne ens, in quantum habet esse, sit Ei simile, ut alias ostensum est; nec etiam propter effectus excellentiam, quum ostensum sit, quod Deus est super omnia in bonitate, et perfectione: nec iterum propter defectum materiae, cum Ipse sit causa materiae, quae non est possibilis causari, nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum, nullo praeexistente rem in esse producat; et sic propter materiae defectum, Eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest [1] ».

3° « Cum potentia Dei, quae est Eius essentia, non sit aliud, quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sàpientiae; nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus... non adaequat divinam sapientiam sic, ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere, quam quae fecit [2] ».

285. Neque aliud a PP. traditum accepimus. « Plane nihil, scribit Tertullianus, Deo difficile. Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit. Sed an fecerit, requirendum [3] ». Quibus germana sunt illa Theodoreti verba: « Voluit autem non quaecumque poterat, sed quae satis esse censuit. Facile enim Illi fuerat decies, aut vicies mille mundos producere; quandoquidem operum omnium facillimum est velle. Nam et nobis ipsis omnium facillimum est velle; sed voluntatem nostram non illico sequitur facultas. Deus autem universorum quae vult, omnia potest. Divinae siquidem voluntati facultas adiuncta est. Neque tamen rerum creationem sua potestate commensus est, sed quae voluit, ea fecit [4] ».

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. cit., c. 22, n. 5.

[2]) I, q. XXV, a. 5 c. Eo tantum sensu, quemadmodum idem sanctus Doctor advertit, Deus non potest facere alia, quam quae fecit, quod nempe « supposito, quod Ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere; ut intelligatur composite, non divisim »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 5 c.

[3]) *Adv. Praxean*, c. 10, t. I, p. 246, ed. cit.

[4]) *Graecarum affectionum curatio*, Serm. IV; *Opp.* t. IV, p. 537, Lutetiae Pari-

286. Hinc Arcopagita, rationem reddens *virtutis*, seu *potentiae* Dei, hanc praecipue affert, « quod super omnem modum possit etiam infinite infinitas virtutes ab iis, quae iam conditae sunt, diversas producere, et quod numquam possint infinitae, et in infinitum multiplicando productae virtutes supra modum infinitam ipsius virtutis, quae procreatrix est, efficientiam obtundere [1] ».

287. Neque ex eo, quod potentia Dei cum Divina scientia, et voluntate unum idemque est [2], ipsam non nisi circa ea, quae Deus decrevit, versari recte colligitur. Nam potentia est quidem in re unum idemque cum Divina scientia, et voluntate; at vero proprium conceptum ab utraque distinctum praesefert, siquidem potentia intelligitur, *ut exequens*, voluntas, *ut imperans*, intellectus, et sapientia, *ut dirigens* [3]. Quapropter « quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et huiusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis . . . Quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit, et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quae non praesciverit, et praeordinaverit se facturum; quia ipsum facere subiacet praescientiae, et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est

---

siorum 1642. Item et ea, quae fecit, perfectiora reddere potest Deus. « Ergo, inquit Hugo Victorinus, Ipse melior esse non potest. Sed quod fecit omne melius esse potest, si tamen Ipse voluerit, qui potest. Et ipse quod fecit, melius facere potest; non tamen corrigens male factum, sed bene factum promovens in melius; non ut Ipse, quantum ad se, melius faciat, sed ut quod fecit, Ipso identidem operante, et in eodem perseverante, melius fiat »; *De sacramentis fidei*, lib. II, Par. I, c. 22; *Opp.* t. III, p. 228, Venetiis 1588.

[1]) *De Div. Nom.*, c. VIII. Quare illae loquendi rationes, quibus PP. *Deum velle quidquid* potest, docent, non quidem eo sensu accipiendae sunt, ut plura, quam quae reipsa velit, Deus non possit, atque ut quod nolit, id non possit; sed illud significant, quod Deus, quemadmodum s. Gregorius Nyssenus inquit, « quidquid voluerit, simul efficit, quod cum voluntate concurrentem virtutem habet » (*Catechetica Oratio*, c. 8, *Opp.* t. III, p. 63, Parisiis 1638); vel quod Deus, ut s. Epiphanii verbis utamur, « est praepotens, et quodcumque libitum est, molitur, ita tamen ut quae divinitatem ipsius deceant, perpetuo faciat. Nam nihil est, quod voluntati ipsius adversatur, quo minus quae velit, pro eo ac divinitati suae convenit, exequatur » (*Adv. Haer.*, lib. III, q. VII, n. VII; *Opp.* t. I, p. 818, Coloniae 1682. Cf p. 454 sqq). Hinc s. Augustinus: « Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit, et non velit, nihil autem velit, quod non possit » *Enchir.*, c. 95; cf *De nat. et grat.*, c. 7.

[2]) Cf p. 461.

[3]) Ibid.

naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest, quia vult; sed quia talis est in sui natura [1] ».

288. Denique circa omnipotentiam Dei illud etiam adnotatum volumus· *absolute*, sive *intrinsecus impossibilia* ad eius obiectum non pertinere [2]. « Neque, verba sunt Origenis, ad absurdissimum illud praesidium confugimus, *omnia esse Deo possibilia*. Scimus enim illud *omnia* non complecti ea, quae fieri posse repugnat et cogitari [3] ». En quomodo ad hanc rem s. Thomas argumentatur: « Cum Deus sit actus maxime, et principale ens..., Eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio, et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis defecit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri [4] ». Quinimmo, quemadmodum nos monuit s. Anselmus, infinita non esset potentia Dei, si haec utcumque attingere posset; ita enim Deum alloquitur: « Sed et omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esso falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter, quomodo potes omnia? At haec posse non est potentia, sed impotentia. Nam qui haec potest, quod sibi non expedit, et quod non debet, potest; quae quanto magis potest, tanto magis adversitas, et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia [5] ».

---

[1]) I, q. XXV, a. 5 ad 1. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX a. 1, q. 1 *ad arg.*

[2]) Notatu digna sunt haec verba *absolute*, sive *intrinsecus impossibilia*; plurima enim sunt, quae a nobis fieri nequeunt, quae tamen Deo possibilia sunt, secundum illud Luc., XVIII, 17: *Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Hinc rectissime Tertullianus inquit: « Male Deum norunt, qui non putant illum posse, quod non putant » (*De resurr. carn.*, c. 38; t. I, p. 499, ed. cit.). Et Chrysostomus: « Non enim adeo egenus est Deus, ut ea solum operetur, quae ratiociniorum tuorum imbecillitate comprehendi possunt » (*Hom.* XVII *in I Cor.*; *Opp.* t. X, n. 3, p. 148, Parisiis 1732). Quapropter s. Hilarius incredulos, haereticosque, qui omnia Fidei mysteria ad imbecillam suam rationem expendere volunt, ita redarguit: « Omnis itaque infidelitas stultitia est, quia imperfecti sensus sui usa sapientia, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit »; *De Trin.*, lib. III, n. 24, p. 283, ed. cit.

[3]) *Contr. Cels.*, lib. V, n. 23; *Opp.* t. I, p. 595, Parisiis 1733. Et ibid., n. 24, p. 696: « Sed et fatemur Deum nihil contra rationem, nihil contra seipsum posse facere ».

[4]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. I, a. 3 c.

[5]) *Proslog.*, c. 7. Eadem ratione loquitur s. Augustinus: « Quisquis dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa

289. Reliquum est, ut nonnullas, quas alibi [1] praetermisimus, quaestiones, hic veluti opportuniori loco expediamus.

Atque in primis quaeritur, utrum, necne ab ipsa potentia Dei interna rerum possibilitas sit repetenda. Iam, contra illud, quod Okamus docuit [2], veritati consentaneum est internam rerum possibilitatem non ex Divina potentia, sed ex non repugnantia terminorum ducendam esse. Ubi quaestionis status bene est definiendus. Cum dicimus, possibilitatem rerum a Divina omnipotentia non repeti, dependentiam essentiae rerum a Deo, qui est primum ens, haud excludimus; sed ex modo nostro concipiendi omnipotentiam ab essentia Divina distinguimus; atque creaturas esse possibiles dicimus, non ideo praecise quia Deus est omnipotens, sed quia, cum nullam repugnantiam in suis notis essentialibus includant, entis rationem praeseferunt, atque ideo huiusmodi sunt, ut a Deo, primo et infinito Ente, effici queant. Re sane vera, ut argumentatur s. Thomas [3], si res ideo possibiles conciperentur, quia Deus efficere potest, in circulum vitiosum incideremus; idem enim esset, ac si diceres: res sunt possibiles, quia Deus efficere potest; et Deus illas efficere potest, quia sunt possibiles. Adhaec, si entia quaevis idcirco essent possibilia, quia Deus illa producere potest,

---

sint » (*Contr. Faust. Man.*, lib. 26, c. 5). Et alibi: « Nec potestas Eius minuitur, cum dicitur mori, fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis... Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, sed non patiendo quod non vult: quod Ei si accideret, nequaquam esset omnipotens » (*De Civ. Dei*, lib. V, c. 10, n. 1). Ceteris praetermissis, haec Hugonis Victorini praeclara verba adiicimus: « Potestas duplex est, altera ad aliquid faciendum, altera ad nihil patiendum. Secundum utramque Deus omnipotens verissime affirmatur; quia nec aliquid est, quod Ei ad patiendum corruptionem possit inferre, nec aliquid, quod ad faciendum, impedimentum afferre. Omnia quippe facere potest, praeter id solum, quod sine eius laesione fieri non potest; in quo tamen non minus omnipotens est, quia si id posset, omnipotens non esset. Dico ergo quod Deus omnia potest, et tamen seipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest » (*De Sacr. fidei*, lib. I, part. 2, c. 22; *Opp.* t. III, p. 228, ed. cit.). Ex his intelligitur posse peccare, mentiri, aliaque huiusmodi, quippe quae cum Dei natura pugnant, inter absolute impossibilia esse recensenda. « Non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli; tanta non potest: quae si posset, non esset omnipotens » (S. Aug., *Sermones ad populum*, Serm. CCXIII, c. 1, n. 1), sive Deus non esset. Hinc magno in errore versatur Genuensis, qui (*Metaph.*, p. 3, c. 3, Prop. XIV, 172, Neapoli 1756) *Deum mentiri, errare, peccare* inter ea, quae a philosophis *moraliter* impossibilia appellantur, adnumerat. « Quid ergo, verba sunt s. Ambrosii, Ei impossibile? Illud utique, quod naturae Eius contrarium est, non quod virtuti arduum. Impossibile est Ei mentiri, et impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis, et maiestatis; quia veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem »; *Annot. in Num.*, t. I, c. XXIII; *Opp.* t. I, p. 359, ed. cit.

[1]) *Ontol.*, c. II, art. 1, p. 18, vol. II.

[2]) *In I Dist.* XXX, q. 2.

[3]) I, q. XXV, a. 3 c.

dicendum foret ideo solum aliquid esse impossibile, quia Deus illud efficere non posset; imbecillitas ergo causae esset unica ratio impossibilitatis rerum: quod profecto infinitae Dei potentiae notionem pessumdaret. At haec absurda evanescunt, si statuatur res, antequam cum Divina potentia conferantur, interna perfrui possibilitate, quae ex consensu notarum illas constituentium exurgit. Interroganti enim causam, cur aliquid impossibile sit, e. g., homo irrationalis, vel lapis cogitans, idoneum responsum in promptu esset, nempe, quia haec, et similia rationem entis non habent, sive ex notis mutuo pugnantibus coalescunt, quae se invicem destruentes in obiecto, quod faciendum fingitur, nihil relinquunt. Unde *convenientius dicitur quod ea, quae contradictionem implicant, non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere* [1].

290. Reiicienda est etiam Cartesii sententia, qui internam rerum possibilitatem a Divina voluntate, ac arbitrio pendere docuit [2]; siquidem, eius iudicio, res intrinsecus possibiles ex eo evadunt, quod Deus sic eas esse velit, ut, si aliter voluisset, possibilia etiam essent ea, quae nunc, ob notas secum pugnantes, impossibilia iudicantur. At quomodo impossibilia per voluntatem Dei possibilia evadent? Profecto cum id, quod notis sibi invicem reluctantibus conflatur, puta circulus quadratus, sit *nihilum*, seu *non ens*, actio Divina pro suo obiecto haberet *non ens*; atque idcirco ex voluntate Dei aliquid simul esset, et non esset: non esset, quia intrinsecus repugnans est *nihil*; esset autem, quia produci fingitur. Neque limitibus circumscribitur Dei potentia, ex eo quod ad impossibilia non porrigitur; namque, ut iam adnotavimus, non ex defectu Divinae potentiae contradictoria fieri nequeunt, sed quia ipsa obiectum Divinae potentiae esse nequeunt. Audiatur iterum s. Thomas: « Cum Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione, et contractione; unde Eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id, quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia, quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul, et secundum idem existens; unde quod aliquid

---

[1]) Ibid.

[2]) Cf loc. cit. in *Ontol.*, c. XI, art. 5, p. 51, not. 2. Idem sensit Poiretus, *Cogitationum rationalium de Deo, Anima et Malo*, lib. III, c. 10, p. 290 sqq, Amstelodami 1685. Sunt qui suspicantur Cartesium in hanc ingressum esse sententiam, ne suo decreto, quo essentiam corporis in trina dimensione constituit, illa, quae Ecclesia circa ss. Eucharistiae Sacramentum docet, tollere videretur. Cf quae diximus in *Cosmol.*, c. I, art. 8, p. 260, et 261, not. 2, vol. II.

simul sit, et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens [1] ».

291. Accedit quod, data Cartesii sententia, illud etiam concedendum foret, Deum ex libero voluntatis arbitrio malum morale respuere, non esse autem intrinsecus impossibile, ut hoc ab Ipso fiat. Ast, aiente eodem sancto Doctore, « dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere, quod divina voluntas non producat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum [2] ».

292. E contrario, alii philosophi internam rerum possibilitatem sic tuentur, ut eam non modo a Dei potentia, et voluntate, verum etiam ex intellectu, et essentia non pendere ducant. Ita opinantur Genuensis, et Storchenau, quorum alter docet mundum pendere quidem a Deo quoad existentiam, at minime quoad essentiam [3]; alter vero asserit in absurda hypothesi Dei non existentis posse res frui possibilitate interna, licet quoad externam possibilitatem intereant [4]. Contra huiusmodi sententiam satis sit haec reponere: 1° Quid ii philosophi nomine essentiae intelligunt? Nihil certe aliud, quam id, quo res est id, quod est. At quomodo res potest rationem entis habere, si primum ens fingatur non esse? Sane in quolibet genere, ablato primo, tollantur oportet universa, quae sequuntur; nec aliquod potest esse ens secundum, si nullum sit ens primum. Quis numerum potest concipere, si nulla fingatur esse unitas? Quid vero erunt essentiae illae possibilitate interna gaudentes, si Deus fingatur non esse? Erunt profecto essentiae secundae; at quomodo secundae in ficta hypothesi non existentis Dei? Proinde s. Augustinus ita Deum alloquitur: « Apud Te rerum omnium instabilium stant causae; et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium, et temporalium sempiternae vivunt rationes [5] ».

2° Interna rerum possibilitas est profecto quaedam veritas; at *res denominantur verae a veritate intellectus*; *unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* [6]. Quare « ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina [7] ». Quod

---

[1]) *Quodlib.* III, a. 1 c. Cf *Cont. Gent.*, lib. II, c. 25. Hinc Baldinotti valde recte inquit: « Quae enim iniuria facultatem tollere faciendi nihilum vi maxima? quin potius iniuria ex maxima actione nihili effectum deducere »; *Metaph. gener.*, c. 1, § 9, p. 24, Patavii 1817.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 6 c.

[3]) *Op. cit.*, t. I, Pars I, c. 1, Def. XVI, p. 19, ed. cit.

[4]) *Inst. Met.*, lib. I, *Ontol.*, sect. II, c. I, § XXXVI sqq, p. 46 sqq, Venetiis 1794.

[5]) *Confess.*, lib. I, c. 6.

[6]) I, q. XVI, a. 7 c.

[7]) Ibid. ad 1. Ad id profecto alludunt illa Leibnitii verba: « Verum est in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut eius, quod in possibilitate reale est. Praeterea intellectus Dei est regio veritatum aeternarum, aut idearum, unde dependent, et sine ipso nihil realitatis foret in

magis perspicuum ex eo fit, quod « suum (*Dei*) intelligere est mensura, et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus [1] »; quocirca intelligibilitas Divinae essentiae, per quam Deus omnia intelligit, essentias, et veritatem rerum tam existentium, quam possibili um determinat.

3° Si possibilium fundamentum, et ratio a Deo nullo modo penderet, Deus in possibilium cognitione a re sibi extrinseca, imo a se prorsus independente perficeretur; id, quod maxime repugnat. Accedit quod nemo est, ut s. Augustinus advertit, qui « audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus [2] ». Iam vero has rationes, ut cum eodem Afro Doctore, et cum Aquinate alibi adnotavimus [3], *arbitrandum est non esse nisi in mente Creatoris*; secus dicendum foret Deum *quidquam extra se positum intueri, ut secundum id constitueret, quod constituebat*: id quod *opinari sacrilegum est* [4].

CAPVT QVARTVM

De attributis Dei relativis

293. Iam diximus [5] attributa Dei relativa ea esse, quae aliquam relationem ad creaturas involvunt, ita nempe, ut *creaturae referantur ad Ipsum Deum, sed in Deo non sit aliqua relatio Eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad Ipsum* [6]. Quomodo haec attributa intelligenda sint, iam explicatum nobis est [7]. Ea autem, quae circa ipsa scitu necessaria sunt, *creationem, conservationem, concursum*, et *providentiam* complectuntur; siquidem creaturae a Deo pendent tum in eo quod esse incipiunt, tum

---

possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret »; *Princ. phil.*, § 43, p. 708, ed. Herdmann.

1) I, q. XVI, a. 5 c. Cf p. 437 sqq.

2) *Qq. Octoginta tres*, q. 46.

3) Pag. 438.

4) Loc. cit. Cf p. 436-438. « Ideae, ait *ibid.*, sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles; quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae Divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri, vel interire potest, et omne, quod oritur, vel interit ». Cf quae scripsimus in *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 428-429. Vid. etiam Vespignani, *L'Esemplarismo Divino*, c. 2, et 3, p. 24 sqq, Imola 1866.

5) Pag. 392.

6) I, q. XIII, a. 7 c.

7) Pag. 409-415.

in eo quod admirabili Eius consilio in suum finem diriguntur, atque Eius virtute conservantur, et operationes suas exerunt. « Universorum, apposite sanctus Damascenus, opifex, provisorque ac conservator Deus est [1] ».

ARTICVLVS PRIMVS

Recentiorum philosophorum falsae opiniones circa creationem refutantur

294. Deum omnium causam esse per creationem iam in *Cosmologia* argumentatione tum directa, tum indirecta confecimus [2]. Quoniam autem ibi de creatione, prout sui termini, nempe mundi, rationem habet, praecipue disseruimus, hoc loco circa ipsam, prout ipsius Dei actio est, praestat nonnulla adnotare.

295. In primis falsae illae notiones creationis expungendae sunt, quas nonnulli philosophi veluti Christianae doctrinae consentaneas venditant. Cousini, Giobertii, et Guntheri theorias in pauca conferimus.

296. « Homo, inquit Eclecticorum coriphaeus, non ex nihilo, sed ex seipso educit actionem, quam nondum facit, sed facturus est. En creationis imaginem ; divina siquidem creatio eiusdem naturae est... Deus, dum mundum creat, eumdem non e nihilo, sed a seipso trahit, ex illa nimirum potentia efficiendi, et creandi, cuius nos partem tantum habemus. Differentia autem omnis inter creationem divinam et nostram eadem est ac differentia Dei et hominis, causae absolutae et relativae [3] ».

297. Haec Cousini theoria, quae, ut inferius videbimus, apertissimum continet pantheismum, [4] inani superstruitur fundamento; siquidem, ut alibi adnotavimus [4], ad creationem, quemadmodum a Scholasticis tradita, et ab Ecclesia definita fuit [5], impugnandam ex illo veterum physicorum decreto: *de nihilo nihil fit*, adductus fuit,

---

[1]) ***De Fide***, lib. II, c. 3; ***Opp.*** t. I, p. 158, ed. cit.

[2]) Cap. VII, a. 2, p. 420 sqq.

[3]) ***Introd. à l'hist. de la phil.***, leç. V, Paris 1828.

[4]) ***Cosmol.***, c. VII, art. 2, p. 430, not. 5, vol. II.

[5]) Sane in Concilio Lateranensi IV, sub Innocentio III an. 1215, in primo cap. ***Firmiter*** definitum fuit: « Deum esse unum universorum principium, creatorem omnium, visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque *de nihilo* condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ». Quod dogma iterum tradidit Synodus Vaticana (***Constitutio dogmatica de Fide Catholica***, Sess. III, c. 1 ***de Deo rerum omnium Creatore***), atque hoc sanxit canone: « Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas... anathema sit »; Can. V.

quod quidem pronuntiatum contra doctrinam creationis rerum ex nihilo nequicquam obduci iam ostendimus [1].

2° Nimio plus ineptit Cousinus, cum humanam volendi actionem creationi assimilat; siquidem actio volendi est quoddam accidens, quod animus in se gignit, ita ut ipse eius subiectum sit; ac proinde non ex nihilo, sed ex se illud trahere iure dicitur. Econtrario « creaturam universam, ut s. Augustinus monuit, neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere [2] »; nam « creatura ita esse dicitur ex Deo, ut non ex Eius natura facta sit; ex Illo enim propterea dicitur, quia Ipsum auctorem habet, ut sit: non ita, ut ab Illo nata sit, vel processerit; sed ab Illo creata, condita, facta sit [3] »; nempe res creatae non insunt Deo, velut in subiecto, neque eas Deus in se gignit, tamquam modos, quibus afficitur, quemadmodum anima volitiones suas elicit, sed eas extra se omnino producit, tamquam substantias finitas, et a se plane distinctas. Quocirca Deus, aiente Tertulliano, *totum hoc ex nihilo protulit* [4], atque, ut idem s. Augustinus subdit, res « non genuit de seipso, ut hoc essent, quod Ipse est, sed eas fecit *de nihilo* [5] », id quod etiam *catholica disciplina credi iubet* [6].

3° Ex Cousiniana definitione creationis sequitur omnia possibilia, seu omnia quaecumque cogitamus, vel cogitare possumus, a Deo

---

1) *Cosmol.*, ibid., p. 430 sqq.

2) *Lib. imperf. De Gen. ad litt.*, c. 1, n. 2.

3) *De Anima et eius origine*, lib. II, c. 3, n. 5.

4) *De resurr. carnis*, c. XI, p. 584, ed. cit.

5) *De Gen. contra Manich.*, lib. I, c. 2. Et alibi: « Non de seipso, hoc est, de sua natura, atque substantia genuit, sed de nihilo, hoc est, de nulla re fecit haec Deus » (*Op. imp. contra Iulian.*, lib.V, n. XLII). Hinc *creationem et productionem ex nihilo* tamquam vocabula, quae idem significant, accipienda esse s. Ioann. Chrysost. docuit; *In Ep. II ad Cor. c. V, v. 7.*

6) *Lib. imperf. De Gen. ad litt.*, c. 1. Alia loca, in quibus hic, aliique PP. eamdem loquendi rationem adhibent, creationem nempe esse *productionem ex nihilo* vid. in *Cosmol.*, c. VII, art. 2 passim. Vid. etiam De Decker, *L'orthodoxie et l'Université libre*, Bruxelles 1841. Addantur haec pauca Hugonis a s. Victore: « Quod creatum est, de nihilo factum est. Nam quod de aliquo factum est, factum quidem est, sed creatum non est, quia de nihilo factum non est » (*De Sacramentis Fidei*, lib. I, pars 1, c. I, p. 221; *Opp.* t. III, ed. cit.). Hinc temere prorsus, et insolenter loquitur Cousinus, cum suam de creatione doctrinam, *ab omnibus Doctoribus, qui ex primis in sanctitate fuerunt*, traditam esse blaterat (t. I *Fragm.* p. XXII); nec non Vacherotus, qui, ut alibi etiam innuimus (*Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 427, not. 2), veteres PP. *dubitanter, et obscure* creationem insinuasse contendit. Cf *Annales de philosophie chrètienne*, n. 98, Paris 1848, p. 83; *Examen de l'histoire critique de l'École d'Alexandrie* par Vacherot. Hac de re contra Cousinum, et Vacherotum erudite disseruit Emus Barth. D'Avanzo, S. R. E. Card., Episc. Calven. et Thean., in *Opuscoli teologico-biblici*, Opusc. IV, *De' Profeti in Francia al sec. XIX*, part. II-III, in-8°-gr. Roma 1879.

esse creata; imo, quod magis mirum, nihil esse creabile, seu nihil a Deo creari posse. Nam Deus, dum cogitat, ponit actionem, quae sui causam in solo Deo habet; sed actio, quae sui causam in Deo habet, est, secundum illam definitionem, creatio; ergo quidquid, et quoties Deus cogitat, id creat; et ideo, cum Deus, utpote infinite intelligens, omnia possibilia necessario cognoscat, adeoque omnia cogitet, illaque, utpote immutabilis, semper, et eodem modo cogitet, sequitur Deum omnia possibilia semper creasse, et creare. Quapropter ea, quae creata sunt, numquam potuerunt non existere, sive non sunt possibilia; unde sequitur nihil Deo esse possibile, et hinc neque creabile. Ergo haec definitio creationis in se ipsa repugnat, et undequaque implicat [1].

298. Giobertius etiam haud cohaerentia de creatione loquitur; siquidem, secundum ipsum, res a Deo creari idem valet, ac illas rationem sui sufficientem in Deo agnoscere [2]. Iam res in Deo rationem sui agnoscunt, etiamsi non nisi velut Eius affectiones ponantur. Creatio igitur, secundum Giobertium, tamquam modificationum ipsius Dei productio, et ideo non tamquam productio ex nihilo intelligi potest; nam, aiente s. Augustino, « hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod est naturam Dei non esse, quae immutabilis sola est [3] ». Quin autem reipsa ille Philosophus creationem ea significatione acceperit, nihil dubitationis habet; productio enim modorum nomine verae creationis ab ipso donatur [4]. Inanis autem est illa distinctio, quam inter creationem, et productionem modorum assignat, hanc nempe, secus ac illam, esse actionem, quae a causa per virtutem aliunde acceptam, exercetur [5]; nam, etiam hac admissa distinctione, res, etsi merae modificationes Dei essent, tamen creari dicerentur, dummodo Deus illas activitate sua, quae a superiori causa non pendeat, in se gigneret.

299. Neque illud omissum volumus, nempe *creare*, ex Giobertii sententia, idem esse ac *individuare* [6]. Iam creationis terminus sane quidem est quid individuum, seu quid subsistens. « Creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse, et fieri [7] ». Ast vero diversa prorsus significatione enunciationem suam explicat Pedemontensis philosophus. Ipse enim Deum generale aliquod esse docet, quod per

---

[1]) Hanc argumentationem exscripsimus ex Rothenflue, *Inst. phil. theor.*, *Met. specialis*, Pars Prima, *Cosmol.*, sect. I, c. IV, p. 53, n. 1, Paris 1846.

[2]) *Introd.*, vol. II, p. 223.

[3]) *Op. imperf. contr. Iulian.*, lib. V, n. XLII, cit.

[4]) *Ibid.*, c. 4, p. 190.

[5]) *Ibid.*, p. 188.

[6]) *Ibid.*, p. 214. Cf *Protologia*, Saggio III, § 1, *Dell'atto creativo*, vol. I, p. 459, Torino 1857.

[7]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVII, a. 3 ad 9. Cf I, q. XLV, a. 4 c.

creationem redditur individuum [1]; et ideo res eatenus creari, quatenus in ipsis idea generalis determinatur, quae in radice, seu, prout intuitione apprehenditur, est ipsum Ens absolutum, nempe Deus [2]. Hinc creationem *dialecticam Divinam* appellat [3], vel *motum Entis ad existens* [4], vel *divisionem*, quatenus *Ideam dispescit, ut ei realitatem finitam impertiat*, et *multiplicationem*, quatenus *res divisas in unum colligit, et infinite auget* [5]. Quae omnia cum philosophiae transcendentalis decretis, quorum abnormitatem iam alibi ostendimus [6], et iterum in postremo capite confirmabimus, plane consentiunt.

300. Denique de modo, quo creationis dogma a Guntherianis explicatur, pauca verba facere operae pretium putamus. Idea creationis in systemate Guntherianorum est idea του *non ego* Divini. Hinc ad cognoscendam eorum de hoc dogmate doctrinam, oportet in antecessum videre, quomodo Deus, eorum quidem sententia, ad ideam του *non ego* perveniat. Iamvero Guntherus hoc ita explicat: « Deus non est Pater, nisi quatenus habet Filium; nisi enim Filium haberet, esset principium absolutum. Porro Deus, quatenus Pater, est persona; ut autem sit Persona, necesse est, ut distinguatur a Filio, et a Spiritu Sancto, quod quidem fit, cum cogitat se tamquam non Filium, et non Spiritum Sanctum. Quoniam vero Filius, et Spiritus Sanctus sunt etiam duae Personae, altera ab altera distincta, consequens est, ut Filius cogitet se tamquam non Patrem, et non Spiritum Sanctum; et Spiritus Sanctus cogitet se tamquam non Patrem, et non Filium. Iam unaquaeque e tribus Personis, affirmans suam subiectivitatem, debet negare alias duas Personas, tamquam praedicata, quae ad se non pertinent. Quemadmodum igitur tria momenta affirmativa ad efficiendam totalitatem του *ego* Divini concurrunt, ita tria momenta negativa simul coniuncta cogitationem formalem του *non ego* Dei constituunt. Et quoniam το *ego* absolutum est forma entis absoluti, cogitatio formalis του *non ego* absoluti continet cogitationem *non entis* absoluti, seu puri Nihili [7] ». Hisce principiis cohaerens Guntherus docet idem του *non ego* Divini sponte sua oriri ex idea triplicis personalitatis Divinae [8], ac proinde reductionem in actum του *non ego* Dei esse intime colligatam cum formatione Divinarum Personarum [9]. Ex quo colligit « rationem, ex qua το *non ego* Divinum est

---

1) *Introd.* cit., vol. II, p. 175.

2) *Ibid.*, p. 214; *Errori* t. I, p. 340.

3) *Protol.*, ibid., p. 458, 482.

4) *Op. cit.*, ibid., p. 462.

5) *Ibid.*, p. 468.

6) P. 374 sqq, et *Idealog.*, c. I, art. 3, p. 470 sqq, vol. I. Vid. de his Zarelli, *Il sistema filosofico di don Vincenzo Gioberti*, c. XI, p. 124 sqq, Parigi 1848.

7) *Euristheus et Heracles* (germ.), p. 153, Vindob. 1843.

8) *Euristheus* etc., p. 514.

9) *Lydia, Ann. philosophici*, an. 1850, p. 53.

in actu, esse in *Dialectica vitae Divinae* [1]. Deus enim cogitans suam vitam in quadam negatione, negat suam personalitatem, seu cogitat suum το *non ego*, nempe suam impersonalitatem [2] ». Observat etiam creationem esse actum, quo completur vita Trinitatis Divinae. Revera Guntherus putat Deum ex eo esse, quod se sibi revelat. Iam creatio, ipse ait, ex qua mundus existit, est actus definitivus, per quem Deus se sibi revelat; siquidem cognoscit se non solum tamquam Divinitatem, sed etiam tamquam Creatorem. Unde concludit Creationem esse necessariam ad Deum absolute perficiendum [3].

301. Ex multis, quae adversus tam inusitatum systema afferri possunt, horum selectum facimus:

1° Guntherianorum exposita doctrina ex absurda methodo, ab ipsis ad universam rem theologicam instituta, consequitur. Guntherus enim, eiusque discipuli scientiam Revelationis ad scientiam mere rationalem redigere conantur [4], atque ad hanc rationalem dogmatum cognitionem acquirendam, illam tantum philosophiam opportunam esse existimant, quae in conscientia fundatur, seu in percelebri illo pronuntiato Cartesii: *Cogito, ergo sum* [5]. Hinc Guntheriani per summam audaciam affirmant το *ego* debere esse principium omnis verae Theologiae, sicut omnis sanae philosophiae principium est, et caput [6]; unde famosum illud eorum effatum: « hominem habere in

---

[1]) *Lydia, loc. cit.*

[2]) *Aurorae australes et boreales*, 2 ed. Vindob. 1850, p. 213.

[3]) Cf huius doctrinae expositionem in Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XXIX, p. 406, 407, Napoli 1855.

[4]) Guntherus diserteis verbis edicit concordiam inter Scientiam et Fidem non in eo sitam esse, ut ratio ancilla, et pedissequa sit; sed ut ratione naturali demonstrentur, instaurentur, novoque examini subiiciantur, quae per Revelationem innotescunt, cum ratio perfectiorem, quam Revelatio, cognitionem suppeditet (*Lydia*, an. 1849, passim). Hinc Guntheriani plenis, ut aiunt, buccis conclamant « prope adesse, cum cognitio eorum omnium, per quae homo refertur ad Deum, futura erit nostrarum investigationum effectus, quin opus habeamus illa per Ecclesiae magisterium ediscere, idque futurum esse, cum Ratio et Fides, velut duae eiusdem Patris primogenitae, mutuas sibi operas tradent; tunc enim ambo quotquot in coelo et in terra sunt, vera manifestabunt »; *Euristheus* etc., p. 251, 527, Vindob. 1843.

[5]) Verbis dici vix potest, quanta admiratione atque observantia Guntherus prosecutus fuerit Cartesium. Omnium instar sit haec apostrophe: « O Gedeon humanae scientiae; tu tum in Ecclesia, tum extra Ecclesiam minime cognitus, quin etiam calumniis impetitus fuisti, cum tamen temporum calamitates crescant, quia nullo in pretio tua monita habentur. At tu, gloriose humanae sapientiae martyr, noster in scientia praecessor, benigno lumine nos, tuos successores, tuique admiratores, respice, ut animosi, atque fortes nostris in laboribus, ac pugnis duremus, quoad victus cadat etiam ultimus tuorum hostium »; *Convivium Peregrini* (germ.), p. 480, Vindob. 1830.

[6]) Quomodo argumentis e conscientiae penu petitis Trinitatis mysterium Guntheriani demonstrare adnitantur, exposuimus in *Phil. Christ., Dynam.*, vol. II, c. VII, art. 21, p. 311, 312, Neapoli 1878.

seipso clavem, quae ad sanctuarium Christianorum dogmatum aditum patefacit [1] ». Iam haec methodus quanto detrimento universae Theologiae sit, hic demonstrare ad rem non est [2]. Ceterum, quisquis id per semetipsum iudicare poterit ex ipsorum Guntherianorum verbis, qui illud ex sua methodo inferunt, quod ad cognoscendum quidquid ad Deum pertinet, satis est observare quidquid in nostro τω *ego* evenit; siquidem de τω *ego* Divino, ac de τω *ego* humano eadem prorsus proportione potest disputari, qua Geometrae disputant de duobus triangulis, magnitudine tantum differentibus, cetera omnino similibus [3].

2⁰ Cum haec ita se habeant, nemini mirum videri debet illos theologos heterodoxam notionem Divinae Trinitatis confinxisse. Quoniam theologicam disputationem nobis aggredi non licet [4], errorem illum maxime nominamus, Personas Divinas ex cognitione, quam unaquaeque sui habet, constitui. Iam id, praeterquam quod verae notioni personae contradicit [5], Personas Divinas non per *originem*, quemadmodum Theologia nos docet [6], sed per *cognitionem* distingui statuit; unde alio errore se Guntheriani obstringunt, cognitionem

---

[1]) *Iani capita pro phil. et theolog.*, auctoribus Gunther et Pabst, p. 136, Vindob. 1834.

[2]) Vid. *Phil. Christ.*, ibid., p. 335-338. Abnormitatem huius methodi docuit Synodus Vaticana iis verbis: « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem... Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda »; *Constit. dogmat. De Fide Cathol.* Sess. III, c. IV, *De Fide et Ratione*.

[3]) Opera Guntheri a sacra Indicis Congregatione proscripta fuerunt, *Decr.* 8 Ian. 1857; cui decreto Auctor se humillime subiecit. Legesis *Epist.* Pii IX *ad Eminentissimum Archiep. Coloniensem* de Guntherianismi damnatione, 15 Iun. 1857. Vid. etiam. Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIII, pp. 186 sqq, et 399 sqq. Napoli 1857.

[4]) Inter theologos Guntheri, aliorumque adversarios legere licet Dobmayr (*Syst. theol.*, t. V, § 99 sqq, Salisbaci 1807-1819), Dieringer (*Dogmatica Catholica*, germ., § 24, Moguntiae 1847), et, multis omissis, Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, part. I, sect. III, tit. 2, § 52, t. I, p. 337-354, Viennae 1855.

[5]) Vid. quae demonstravimus in *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 1, vol. II.

[6]) « Trinitas Personarum multiplicatur in Divinis per relationes, quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio, quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 2 ad 1.

unam in Deo ab alia distingui, aeque ac una ab alia Persona distinguitur. Quid autem sibi vult Deum ad cognitionem του *sui non ego* pervenire, suam personalitatem negando? Nonne id ab eo dissentit, quod Deus uno actu omnia in Essentia sua intelligit? [1] Accedit quod actus, quo Deus suam negat personalitatem, aliquid in Deo esse deberet, et quoniam « quicquid est in Deo, est Deus [2] », illud erroris portentum, actum negationis Deum esse, asserendum foret.

3° Si creatio, ex qua mundus existit, est actus definitivus, per quem Deus se sibi revelat, et actus, quo completur vita Trinitatis Divinae, consequitur tum creationem esse necessariam, ac proinde existentiam mundi esse aeque necessariam, atque existentiam Trinitatis; tum mundum esse aeternum, uti aeterna est Trinitas. Quae duo corollaria ipse Guntherus non solum fassus est, sed constanter inculcavit. « Est quidem, ait, non futilis, sed stricte scientifica propositio, in vita Divina duo revelationis momenta manifestari, *ad intra* scilicet, et *ad extra*, inter quae nec prius est, nec posterius; revelatio enim *ad extra* semper comitata est revelationem *ad intra*, eadem profecto ratione, qua dicitur in Symbolo tres Aivinas Personas nec prius, nec posterius esse [3] ».

302. Denique propositi nostri ratio expostulat, ut s. Anselmi, et Aquinatis, qui velut pantheisticae circa creationem doctrinae a Guntherianis insimulantur, patrocinium suscipiamus. Et primo, a Gunthero [4] sanctus Anselmus tanti erroris arguitur eo quod in *Monologio* sancit res creatas, *antequam fierent, non fuisse nihil quantum ad rationem facientis, per quam, et secundum quam fierent* [5]; subditque, *illam formam rerum, quae in eius ratione praecedebat*, intelligendam esse *quamdam in ipsa ratione intimam locutionem* [6], et hanc *non esse aliud, quam summam essentiam* [7]. Exinde conficit germanus Theologus crea-

---

1) « In Deo est tantum unum intelligere »; *Qq. dispp., De Pot.*, q. VIII, a. 2 ad 11. Et Doctor Seraphycus: « Dicendum, quod Pater, Filius, et Spiritus Sanctus in omni operatione conveniunt, sed in relatione differunt » (*In lib. I Sent.*, Dist. II, a. 1, q. 1 *ad arg.*). Addantur haec pauca s. Anselmi: « Nosse tribus Personis est commune; quoniam non per hoc, quod alii sunt ab invicem, sed per hoc, quod unum sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, cognoscunt »; *De Process. Sp. S.*, c. XIX, p. 58, ed. cit.

2) *Qq. dispp., De Pot.* q. IX, a. 9 ad 6.

3) *Euristheus* etc., p. 513. Ad hanc Guntherianorum doctrinam digitum intendisse videtur Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatio (die 18 Sept. 1861), cum declaravit tuto tradi non posse hanc propositionem: *Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit, et vult tamquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit.*

4) *Euristh.* etc., p. 523.

5) Cap. IX.

6) Cap. X.

7) Cap. XII. Pantheistae etiam eadem ratione doctrinam s. Anselmi circa creatio-

tione res non prorsus ex nihilo fieri, sed quasi ex ipsa Divina natura educi. Idem a s. Thoma traditum fuisse asserit, quippe quia sanctus Doctor creationem ait esse *emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus* [1]; unde, quemadmodum subdit Knoodt [2], creatio a sancto Doctore generationi hominis comparatur, quae *est ex non ente, quod est non homo* [3].

303. At quanta iniuria tantis Doctoribus illa noxa a Guntherianis affingatur, admodum facile cognitu est. Etenim s. Anselmus in iis, quae obiiciuntur, locis, non nisi, uti iam diximus [4], exemplaria rerum in mente Divina existentia inculcat [5]. En sancti Doctoris luce clariora verba: « Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae quid, aut qualia, aut quomodo futura essent; quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam, et secundum quam fierent [6] ». Atque, ut magis hanc explanet sententiam, exemplum artificis adhibet, inquiens: « Illa autem forma rerum, quae in Eius ratione res creandas praecedebat, quid est aliud, quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio; veluti cum fa-

---

nem interpretantur, et de eius patrocinio se iactant. Sed de his in postremo capite, ubi de pantheismo. Cf interim nostrum Ios. Prisco, *S. Anselmo ed il Panteismo* in Ephem. *La Scienza e La Fede*, voll. XXXIX-XL, Napoli 1860.

[1]) I, q. XLV, a. 1 c.

[2]) Knoodt, *Gunther, et Clemens*, v. I, p. 233; v. III, p. 42.

[3]) I, *loc. cit.*

[4]) Vid. *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 429, vol. II.

[5]) Hanc veritatem ostendimus p. 437-439, et 443, not. 1, 470, necnon in *Cosmol.*, loc. cit. E re est addere hunc Tertulliani locum: « Nam ut primum Deus voluit ea, quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem... ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam, quantum in Dei sensu » (*Adv. Praxean*, c. VI, t. I, p. 423); necnon illum s. Augustini: « Noverat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret. Non enim possumus Eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim, si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut faceret, non quia fecerat. Proinde, quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent; non tamen facta esse coeperunt, quae ut fierent sciebantur, nisi post fierent, quae ut recte fierent sciebantur, antequam fierent »; *Ad Orosium contra Priscil. et Origen.*, c. VIII, n. 9.

[6]) Cap. IX. Vocibus *formae*, et *similitudinis* promiscue s. Anselmus utitur, secundum illud s. Augustini: « Ideales latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur » ; *Qq. LXXXIII*, q. 46, n. 2. Vid. etiam Cic., *Top.* c. VII. Eodem stylo loquitur sanctus Damascenus: « In Eius consi-

ber facturus aliquod suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione? [1] » Iam haec doctrina cum creatione ex nihilo optime cohaeret. Etenim sicuti opus, antequam exterius fiat, in mente artificis existit, et in ea est aliquid vivens, cum tamen in seipso sit corpus inanimum, ita res omnes in mente Dei, et aliquid, et vita sunt, et tamen in seipsis nihil erant; unde *secundum totam suam substantiam*, sive ex nihilo [2] productae sunt; siquidem forma illa exemplaris est aliquid, secundum cuius *imitationem* [3], non vero aliquid, ex quo res constituuntur. Ad rem s. Thomas: « Forma effectus, quae est in agente principali, vel instrumentali... non ad hoc ordinatur, ut ipsamet in effectum fluat, sed ut ab ea, vel per eam similis fiat in effectu [4] ». Quocirca secundum s. Anselmum, uti iam s. Bonaventura monuit, non quidem creaturae *secundum esse*, *quod habent in proprio genere*, *aliquid essentiae Dei sunt*, *sed ideae earum* in Deo, ob infinitam Eius simplicitatem, *idem*, *ac Eius essentia sunt* [5]; nempe, ut s.Thomas ait, *in quantum est similitudo*, *vel ratio huius*, *vel illius rei* [6].

304. Ex his etiam perspicitur, iniquius Guntherianos facere, cum *emanatismi* s. Thomam redarguunt; siquidem nihil frequentius in suis operibus inculcat, quam quod Deus nihil est de substantia cuiuslibet rei [7]. Omnium instar sit hic locus: « Cum causae sint quatuor, Ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis, et finis, et formae exemplaris, non autem in ratione

---

lio expressae erant formae, et imagines eorum, quae priusquam fierent, ab Ipso praefinita erant »; *De Imaginibus, Orat.* III, n. 19; *Opp.*, t. I, p. 354, ed. Lequien, Parisiis 1712.

[1]) Cap. X. Ob hanc rationem ait etiam, *quidquid factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quomodocumque sit in se, in Illo esse vitam*; Cap. XXXV. Quo eodem exemplo longe antea usus fuit s. Augustinus: « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte visibiliter est: in opere visibiliter erit... Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in Illo est. Terram vides: est in arte terra. Coelum vides: est in arte coelum. Solem, et lunam vides: sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt: in arte vita sunt »; *In Ioann. Ev. c. I*, Tract. I, n. 17. Cf s. Thom., I, q. XVIII, a. 4.

[2]) Vid. *Ontol.*, c. V, art. I, p. 149, et *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 430-432.

[3]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 151, not. 4.

[4]) *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4, *sol.* 4 ad 3. Et alibi: « Forma exemplaris non... est forma, quae est pars compositi »; I, q. III, a. 8 ad 2.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, dub. I.

[6]) I, q. XV, a. 2 ad 1.

[7]) I, q. III, a. 8 c.; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 *sol.* et passim in hoc nostro opere.

formae inhaerentis... Non possum dicere, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia, vel aliquid huiusmodi [1] ». Creationem igitur *emanationis* voce, non secundum Guntherianorum interpretationem, sed lato sensu acceptae, prout nempe originem rerum a Deo significat, a sancto Doctore appellari omnino apertum est. Quid vero si idem s. Thomas sensum, quo illam vocem adhibet, ab emanatismo prorsus alienum, dilucidis verbis exponit? « A quo (*ab Esse Divino*), ait, esse creatum effective, et exemplariter *manat* [2] ». Et alibi: « Omnes perfectiones *effluunt* ab Eo, sicut a prima causa; non autem *effluunt* ab Eo, sicut ab agente univoco (*quemadmodum dicendum foret, si res ipsius Divinae substantiae essent proprio sensu emanationes*), sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis [3] »; id quod Gunthero asserenti creaturas secundum s. Thomam ita a Deo emanare, ut velut species in Illo, tamquam in genere contineantur [4], directe adversatur.

305. Denique comparationem, quam s. Thomas inter creationem, et hominis generationem instituit, Guntheriani in alienum sensum, detorquent. Etenim sanctus Doctor hoc sibi vult, quod homo, antequam generetur, est *non homo*; siquidem non potest aliquid generari, nisi careat forma, in quam transit [5], ac proinde ex illo particulari *non-ente*, quod est *non-homo* fit homo. Quocirca cum in creatione totum *esse* rei producatur, res, antequam creetur, est omnino *non ens*, seu nihil, et ideo illud, quod creatur, est ex nihilo. En eius verba: « Quod procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesuponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; sic creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil [6] ».

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XVIII, q. 1, a. 5 *sol.*
2) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 2 *sol.*
3) I, q. VI, a. 2 c.
4) *Loc. cit.*
5) Cf *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 237-238, vol. I.
6) I, q. XLV, a. 1 c. Cf Kleutgen, *La filosofia antica espost. e difes.* ecc., trad., vol. V, c. 3, § 3, p. 534, Roma 1868.

ARTICVLVS SECVNDVS

Nonnullae quaestiones circa Creationem excutiuntur

306. Ut creationis notio amplius declaretur, nonnullae, quae circa ipsam agitantur, quaestiones exsolvere operae pretium est.

Prima quaestio est, an creatio aliquid sit in creatura. Cuius quaestionis status ut recte intelligatur, illud in memoriam revocandum est, actum voluntatis Dei idem ac Eius substantiam esse; quapropter inter omnes constat creationem, si prout est actus Divinae voluntatis spectetur, ab ipsa Dei essentia distingui non posse. At vero, an creatio, prout rationem habet actionis, qua Deus res extra se producit, sit aliquid extra Deum in creaturis existens, in controversiam apud Scholasticos adducitur.

307. Durandus [1], cui Suarez [2], Vsquez [3] aliique adstipulantur, creationem veluti actionem formaliter transeuntem considerant; cumque teneant huiusmodi actionem ab agente egredi, et esse in patiente, creationem aliquid ab ipso actu voluntatis Divinae distinctum, quod in creaturis existat, esse docent. Nisi quod ipsi in explicando quidnam sit haec creatio, prout ab actu Divinae voluntatis distinguitur, inter se dissentiunt; siquidem secundum aliquos est ipsamet essentia creaturae; alii autem quoddam accidens ab entitate creaturae distinctum, atque quemdam creaturae modum esse opinantur [4].

308. E contrario s. Thomas [5], cuius omnes veteres, recentesque Thomistae suffragantur, creationem *passivam*, prout ipsum fieri creaturae, et *activam*, prout ipsam Dei actionem significat, qua quidquam extra se ex nihilo profert, distinguit; docetque illam dumtaxat esse aliquid in creatura, atque consistere in reali eius ad Deum relatione, unaque cum illius entitate concreari; istam vero non esse aliquid in creatura, sed in eodem Creatore esse ipsummet suae voluntatis, seu imperii actum, quo res extra se producit [6].

309. Haec posterior sententia cum veritate magis congruere dicenda est. Et sane 1° creatio non fit per motum, vel mutationem [7];

---

[1]) *Comment. in Petri Lombardi Sententias theologicas*; *In lib. II, Dist. I, q. 1*, n. 12, p. 126, Venetiis 1586.

[2]) *Disp. Met.*, t. I, Disp. XX, sect. V.

[3]) *Commentar. ac Disput. in Primam Partem s. Thomae*, t. II, Disp. CLXXIII, c. IV, p. 261, Lugduni 1619.

[4]) De hisce variis sententiis cf Cd. D'Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XX, sect. IV, p. 359 sqq, ed. cit.

[5]) I, q. XLV, a. 3; et *Qq. disp. De Pot.*, q. III, a. 3.

[6]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 1, p. 150

[7]) Cf *ibid.*, p. 144, not. 3, et *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 433, et 441-442.

siquidem per motum, vel per mutationem aliquid fieri, illud ex aliquo praeexistente fieri significat, dum e contrario, creatio, quippe quae est productio totius esse a Causa universali, ex nullo fit praeexistente. Atqui, quoniam actio, et passio in uno motu conveniunt, et dumtaxat secundum diversas illius motus ad agens, et ad patiens relationes differunt [1], sublato motu ab actione et passione, nihil in ipsa praeter illam relationem intelligendum superest. Ergo creatio in creatura non aliud est, nisi illa, quam ad Deum reipsa habet, relatio.

2° Creationem activam idem esse ac essentiam Dei cum relatione ad creaturas ex eo, quod Deus est actus purus, aperte demonstratur. Etenim, quemadmodum ob eam rationem actus intelligendi, et volendi sive necessarii, sive liberi, ita etiam actio creandi idem est, ac Divina essentia. Rursus, « semper in ordine potentiarum, et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum [2] ». Ergo, sicut inde consequitur repugnantia in hoc quod virtus intelligendi, et volendi in Deo per intellectionem, et volitionem a se distinctam compleatur; ita consequitur etiam virtutem creandi per actionem a Deo compleri non posse distinctam; secus potentia activa Dei ad suam actionem, tamquam eius principium efficiens, comparari dicenda esset, id quod falsum esse iam adnotavimus [3]. Perbelle ad hanc rem s. Gregorius Nyssenus: « Non enim quemadmodum in aliis, quibus aliqua potentia activa est a natura, hoc quidem potentia cernitur, illud vero secundum actus complementum; ex. gr., semper quidem dicimus esse navium fabricatorem in potentia habentem artem navium fabricandarum; operari vero cum in operibus ipsis suam ostendit scientiam; non sic in illa beata vita; sed totum, quod quidem in illa intelligitur, efficax est, et actus est, voluntate sine medio ad finem sibi propositum transeunte [4] ».

310. Neque ex eo, quod creatio st actio transiens, ipsam in creatura aliquid esse potest inferri; nm actio transiens, ut alibi diximus [5], prout actio est, in ipso agente manet, et transiens dicitur quoad terminum, sive effectum eius qui extra subiectum agens existit; id quod maxime in actionibus transeuntibus Dei locum habet. Siquidem hae non nisi virtualiter, eminenter transeuntes dici possunt; Deus enim, secundum communm loquendi rationem apud PP., intelligendo, et volendo res extra se producit [6]; quoniam tamen per actionem Divinam aliquid a Deo distinctum producitur, eadem Divina

---

[1]) *Ontol.*, loc. cit., p. 145.
[2]) *Comp. Theol.*, c. 31.
[3]) Pag. 461.
[4]) *Adv. Eun.*, *Orat.* XII, Pars altera; *Opp.* II, p. 776, Parisiis 1637.
[5]) *Ontol.*, ibid.. p. 147-148.
[6]) Cf p. 460.

actio transeunti aequivalet actioni, idest ob vim producendi effectum *ad extra* transiens appellatur [1].

313. Denique illud adnotandum est, quod etsi actio, qua Deus extra se aliquid agit, ab ipsa Divina aeterna volitione non distinguatur, tamen mundum ab aeterno creatum esse inde minime sequitur. Etenim, quemadmodum libera volitio creandi, quae idem ac voluntas Divina est, effectus libere voliti aeternam existentiam haud infert, sed dumtaxat in illa differentia temporis, pro qua extiturus decernitur; ita etiam actio creandi, quamvis eidem ac essentia, et volitio Divina sit, effectum infert in ea temporis differentia, pro qua illius existentia extra causam ponitur.

314. Alia in medium profertur quaestio, an scilicet possibile sit [2], ut a Deo aliqua condatur creatura, cui supernaturalem virtutem communicet aliquid ad determinatam speciem rerum pertinens creandi [3], e. g., Angelus, qui aliquid materiale, vel aliam inferiorem substantiam spiritualem creandi virtute poleat; ita tamen, ut istam cum dependentia ab actuali Dei concursu exerceat, eadem ratione, qua quaelibet causa secunda a Causa prima in agendo pendet.

315. Sententia, quae nullam in se invenit repugnantiam, quod alicui creaturae, tanquam *causae principali*, ea tamen, qua diximus, ratione, virtus aliquid creandi a Deo communicetur, Durandum praecipuum habuit patronum [4]. At vero adversam sententiam s. Thomas, omnesque fere Scholastici, licet diversis innitantur rationibus [5], do-

---

[1]) Cf D'Aguirre, *Op. cit.*, ibid., sect. I, n. 16, p. 352, et Tongiorgi, *Inst. phil.*, vol. 3, *Theol.*, lib. 3, c. 6, art. 1, p. 46, Bruxelles 1862.

[2]) De possibilitate hic agitur; nam quod spectat ad *factum*, solum Deum esse omnium Creatorem vera Fides docet. Quocquidem a PP. passim traditum, praesertim contra Arianos, qui Filium Dei ab ipso Deo creatum esse blasphemantes, a ceteris creaturis ex hoc tantum differre aiebant quod ille ἀμέσως, idest sine ullo medio creatus fuerit a Deo; reliqua vero iussu tatum ipsius ab ipso Filio creata fuerint; et a s. Augustino etiam adversus Platonios illos (cf *Antrop.*, c. VII, art. 1, p. 232), qui rerum creationem minoribus Diis, dest Intelligentiis commissam esse asserebant (*De Civ. Dei*, lib. XII, c. 24); in Concilio Lateranensi IV definitum fuit in cap. *Firmiter, de Summa Trin. et Fide cathl.* Vid. p. 472, not. 5.

[3]) Diximus *aliquid ad determinatam speciem rerum pertinens*; nam vim creandi quodcumque genus rerum creaturae communicari minime posse in disceptationem non venit, quippe quia manifesta repugnantia in illa vi apparet. Et sane 1° in illa obiecti creabilis latitudine nullum tantae perfectionis determinari potest, quin aliud maioris perfectionis creari possit; ego in creatura, si totum illud obiectum sua virtute complecteretur, infinita virtus et perfectio existeret. 2° Si illa creaturae virtus omne ens creabile universe posset creare, posset etiam seipsam creare, utpote quae sub latitudine entis creabilis contineturr; nihil autem posse seipsum creare, vel efficere evidens omnino est; Cf Suarez, *Op. cit.*, Disp. XX, sect. II, n. 4 et 5.

[4]) *In lib. II* Dist. I, q. IV. Idemsere opinati sunt Gabriel Biel (*In lib. II* Dist. IV, art. 3), aliique, dum nulla sufficien ratione repugnantiam illam ostendi existimant.

[5]) De his vid. D'Aguirre, *Op. cit* Disp. XVI, sect. II-IV, p. 309 sqq, ed. cit.

cuerunt [1]. Nobis potiores partes deferendae videntur argumentis, quibus Doctor noster virtutem creandi ita soli Deo convenire arguit, ut nulli communicari possit [2].

314. Et sane 1° virtus alicuius efficientis non tantum ex re facta, sed ex modo faciendi aestimanda est; atqui modus producendi ex nihilo infinitam vim arguit; nam ad producendum aliquid ex potentia remota requiritur magna virtus, et ex remotiori maior; et ideo ad producendum aliquid ex nulla potentia, seu ex nihilo requiritur virtus infinita [3]; quam absque ulla dubitatione in creaturam cadere repugnat [4]. Quod idem verba illa s. Cyrilli Alex. complectuntur: «Absurdum hoc est (*creaturam esse creatricem*); nulla enim creatura creandi

---

[1]) Neque aliud a PP. assertum fuit. « Soli naturae Divinae, inquit s. Cyrillus Alex., tribuenda et relinquenda sunt, quae ipsius sunt propria, et peculiaria: quorum unum ac praecipuum est, ex nihilo creare posse »; *Thesaur.*, Assert. XVII, *Opp.* t. V, p. 182, Venetiae 1638.

[2]) Has rationes iam innuimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 432, vol. II.

[3]) Quod si obiiciatur, subdit s. Bonaventura, *quod creatura potest super ea, quae summe distant*, e. g., *non currentem facit currere, inter quae, utpote contradictorie opposita, est distantia infinita*; « dicendum, quod ens et non ens non dicuntur summe distantia, quia opponuntur contradictorie: sed quoniam nihil habent commune, nec quantum ad genus praedicabile; sed quiescere, et moveri, et non moveri quod pro eodem accipitur, utroque modo habent commune; et ita non est distantia infinita, nec est simile »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[4]) « Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, relinquitur, quod nulla creatura possit creare »(I, q. XLV, a. 5 ad 3; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 4 c.). Quocirca « in productione minimae creaturae manifestatur infinita potentia Dei » (*In lib. III Sent.*, Dist. 1, q. 1, a. 3 ad 3). Idem argumentum prae aliis adhibuerunt Alb. M. (*In lib. II Sent.*, Dist. 1, a. 7), et Henr. Gand. (*Quodlib.* IV, q. ult. p. 321, Seravalli Veneti 1608). Illud autem his fere verbis urget Caietanus: « Si ad producendum aliquid ex nihilo virtus finita sufficeret, sequeretur id, quod omnino falsum est, nempe aequalem virtutem requiri ad producendum aliquid ex aliqua materia, et ex nihilo. Sit enim virtus creatrix finita, ut quatuor, virtus autem producens ex materia remota sit, ut duo; ergo virtus necessaria ad producendum aliquid ex materia duplo remotiori erit saltem, ut tria; ergo ad producendum ex ulteriori materia duplo etiam remotiori, erit necessaria virtus, ut quatuor; ergo tanta virtus requiritur ad producendum aliquid ex aliqua materia, quanta ad creandum »; *Comm. in I, q. XLV, a. 5.* Quam argumentationis formam invenies penes eumdem s. Thomam, *De Pot.*, loc. cit.

facultatem habet [1] »; necnon illa sancti Damasceni: « Cum creaturae sint, rerum minime conditores sunt [2] ».

2° In creatione alicuius rei non producitur *esse* solum secundum determinatam rationem, eo modo, quo generans praeiacenti materiae illud dat, e. g., *esse* ignis; sed totum *esse* rei e nihilo extrahitur, nempe secundum omnia, quae *esse* illius rei habet; ac proinde effectus creationis est *esse* sub ratione maxime universali. Atqui, quoniam universaliores effectus in universaliores, et priores causas reduci oportet, actio, cui effectus maxime universalis respondet, solius causae primae, et universalissimae, quae Deus est, propria esse potest [3]. Ergo [4].

315. At potest ne creatura saltem tamquam *causa instrumentalis* aliquid creare? [5] Iam, nulla creatura naturale instrumentum ad creandum esse potest. Et sane, in memoriam revocandum est, ad rationem instrumenti pertinere, ut per aliquid sibi proprium *dispositive* ad effectum principalis agentis concurrat [6]. Atqui nulla creatura potest per aliquid sibi proprium *dispositive* operam suam interponere ad actionem Dei creantis; quia creatio, cum sit productio rei ex nihilo, cuilibet, circa quod actio instrumenti versari possit, aditum praecludit. Ergo [7].

316. Hoc argumentum, si bene pensetur, illud etiam demonstrat,

---

1) *Op. cit.*, Assert. XXXII, p. 352.

2) *De Fide*, lib. II, c. 3, *Opp.* t. I, p. 158, ed. cit.

3) Hanc rationem inouisse videtur idem s. Cyrillus, ubi scribit: « Neque enim fas est dicere quae singularia sunt ac propria Divinae et ineffabilis naturae, ea posse naturaliter quibusdam inesse rebus ab ipsa conditis »; *Contr. Iulian.*, lib. II; *Opp.* t. VI, p. 62, ed. cit.

4) Verba, quibus hoc argumentum exhibetur, exscripsimus in *Cosmol.*, ibid. p. 433, not. 5. Eiusdem argumenti vim propugnat Kleutgen, *La filos. ant. esposta e difesa*, trad. vol. V, tratt. IX, cap. 3, § 4, p. 565 sqq, ed. cit.

5) Etiam hic, an illud possibile sit, tantum inquiritur; nam, monente Estio, « si quis diceret; Deum in rerum creatione instrumento aliquo usum fuisse, contra Fidem loqui videretur. An autem similiter sentiendum sit de eo, qui diceret, Deum modo, quando creat animas rationales, id facere mediante aliqua causa instrumentali, diversa quaestio est... Hoc loco satis est ostendisse, solum verum Deum immediate, et absque cooperatione cuiuscumque alterius causae, totum hoc universum ex nihilo produxisse » (*Comm. in quatuor lib. Sent.*, *In lib. II*, Dist. I, § 2, p. 2, t. I, Parisiis 1680). Huc spectat, aiente s. Thoma (I, q. XLV, a. 5 c.), error ille Avicennae, qui initio factam a Deo dixit intelligentiam primam; tum per eam, alias, atque alias intelligentias, ac postremo a novissima intelligentia conditum esse mundum hunc corporeum. Nisi quod, secundum alios, Arabs philosophus creaturas, has per illas, tamquam per causas principales, non vero instrumentales produci docuisse intelligendus est. Cf Kleutgen, *Op. cit.*, ibid., p. 363.

6) Cf *Ontol.*, c. V, art. 5, p. 163-164, vol. II.

7) « Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra

creaturam ne supernaturali quidem virtute ad huiusmodi actionem, qua tamquam instrumentum physicum ad aliquid creandum inserviat, elevari posse [1]. Etenim ideo evincitur creaturam non posse esse physicum instrumentum ad creandum; quia ad propriam huius generis instrumenti rationem pertinet per aliquid sibi proprium *operari dispositive* ad causae principalis effectum. Quare nec Divina virtute ad creandum assumi poterit, et simul integram propriam huiusmodi instrumenti rationem manere [2].

ARTICVLVS TERTIVS

De fine Creationis

317. « Tria, inquit s. Augustinus, quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari: quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit [3] ». Quoniam Deum esse causam effectricem mundi, atque illum per creationem condidisse iam demonstratum est, *quare* illum Deus *fecerit*, explicandum superest.

318. In primis, Deum, qui sapientissimus est, finem aliquem in mundi creatione intendisse tamquam certissimum asserimus; quia « de agentibus per intellectum non est dubium, quin agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id, quod per actio-

---

adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive, et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis »; I, q. XLV, a. 5 c.

1) Hinc s. Thomas argumentationem suam plane, et omnino concludit, inquiens: « Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium » (*ibid.*). Quam impossibilitatem s. Hilarius iam iis verbis significavit: « Humanae intelligentiae sensus haec respuit, ut Creator creatura sit, quia creatio per Creatorem est »; *De Trin.*, lib. XII, n. 5, p. 1115, ed. cit.

2) Idem docuerunt Alb. M. (*In lib. II Sent.*, Dist. I, a. 7) Scotus (*In lib. IV Sent.*, Dist. V), aliique. Diversam autem sententiam amplexi sunt Magister Sententiarum (*In lib. IV*, Dist. V), et Durandus (*In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 4). Quam opinionem ipse etiam s. Thomas velut probabilem aliquando habuit (*In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, art. 3; et *In lib. IV*, Dist. V, q. I, a. 3, *sol.* 3 ad 4). Circa difficultates, quae contra negantem sententiam in medio ponuntur, cf Gotti (*Theol. Scholast. Dogmat.*, t. I, tract. VIII, q. 1, dub. 3, § III, p. 435, 436, Venetiis 1750), aliosque Theologos; illae enim a quibusdam Theologiae dogmatis plerumque sumuntur.

3) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 21.

nem consequuntur : et ex tali praeconceptione agunt, hoc enim est agere per intellectum [1] ». 2° Quia, cum finis sit illud, propter quod causa efficiens unum potius, quam alium effectum gignit [2], Deus, nisi finem aliquem in mundi creatione sibi praestituisset, temere, et insipienter illum confecisset ; at *quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse* ? [3] Ad quod argumentum illud s. Thomae similitudine accedit : « Productio rerum a Deo optime facta est; optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem, quam absque finis intentione; ex fine enim est ratio boni in his, quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem [4] ».

319. Nisi quod, dum « omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet..., Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest [5] ».

320. Quaestionis autem, quisnam ille fuerit finis, duplex sensus esse potest : 1° quaenam fuerit ratio ipsius actionis Dei, non quidem *prout actio Divina est essentia Eius, cum enim essentia Divina non sit propter finem, neque ipsa actio Dei propter finem esse potest ; sed ex parte illa, qua effectum creaturae communicat* [6]; 2° ad quem finem Deus suum ordinaverit opus.

321. Si primo sensu quaestio accipiatur, respondemus rationem illam esse Divinam ipsam bonitatem, ex qua creaturis perfectiones suas commuicare voluit. « Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum, nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit [7] ». Et alibi : « Ex cuius (*Divinae bonitatis*) amore est, quod Deus eam communicare vult [8]»; siquidem iam ostensum a nobis est solam Divinam bonitatem esse rationem, cur Deus velit quaecumque extra se

---

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2, n. 5.

2) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 151, vol. II.

3) S. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. 46.

4) *Comp. Theol.*, c. 100. Subdit *ibidem* : « Huius etiam signum apparet in his, quae natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse, quae fiunt a natura, quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem ». Breviter Athenagoras: « Sapientis opus nullum temerarium... Nihil, quantum ad Dei intentionem, inter opera Eius temerarium »; *De resurr. mortuorum*, p. 52; Inter *Opp.* s. Iustini, Lutetiae Parisiorum 1615.

5) *In lib. II Sent.*, Dist. 1, a. 1 *sol.* Hinc iam vides quanta stoliditate Robinetus (*De la nature*, p. V, c. 74) Deum, eo quod nihil possit acquirere, propter finem agere inficietur.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. 1, q. II, a. 1 ad 4.

7) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 46, n. 5.

8) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14. Quod iisdem fere verbis iam ab Ori-

vult [1]. « Ostensum est quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum [2] ».

322. Quoniam autem huiusmodi finis, nempe Divina bonitas « nullo modo dependet ab his, quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam », sequitur, quemadmodum paulo ante monuimus, Deum non velle « alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsam communicare est sibi conveniens, sicuti fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, et convenientiam dationis, est actus liberalitatis [3] ».

323. Quod si alter sit quaestionis sensus, haec in memoriam revocanda nobis sunt: 1° In mundi creatione Deus quamdam veluti gradationem inter omnia entia creata constituit, ut a fossilibus ad vegetabilia, ab his ad animalia rationis expertia, et a brutis ad rationalia gradus fieret [4]. 2° Unumquodque ex his generibus rerum specialem finem praestitutum sibi habet, ita tamen ut finis unius ad finem alterius concurrat, et omnia ad Deum, tamquam ad finem ultimum, ordinem habeant [5]. Itaque Deus rerum omnium ultimus finis est. Et sane finis non nisi in bono consistere potest; et sicuti finis particularis rei est quoddam bonum particulare, ita finis universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Atqui bonum universale est, *quod est per se, et per suam essentiam bonum*; huiusmodi autem bonum aliquid ex iis, quae mundum constituunt, esse nequit, siquidem in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit *particulare*, sive *participative* bonum. Ergo, « illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit extrinsecum a toto universo », nempe Deus [6]. Insuper, *finis inter alias causas primatum obtinet* [7]; atque

---

gene traditum fuerat: « Hic (*Deus*) cum in principio crearet ea, quae creare voluit... nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam »; *De principiis*, lib. I, n. 6, p. 99, ed. cit.

1) Pag. 451-452.

2) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 20.

3) *Ibid.*, lib. I, c. 93. Et (lib. III, c. 18) ait etiam: « Deus, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est in potentia, ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri ». Et s. Augustinus: « Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod Tibi nihil prodesset, nec de Te aequale Tibi esset, tamen, quia ex Te fieri potuit, non deesset »; *Conf.*, lib. XIII, c. 2, n. 2.

4) Cf *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 348, vol. II.

5) *Ibid.*, art. 3, p. 377-378, ubi etiam (p. 372, not. 3) *telologiam immanentem* a Germanis Pantheistis admissam refellimus.

6) I, q. CIII, a. 2 c.

7) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 153.

finis posterior *est causa, quod praecedens finis intendatur, ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum.* Exinde consequitur ultimum finem esse primam omnium causam. Atqui prima omnium causa est Deus. Ergo Deus est ultimus omnium finis [1]. « Omnia quaecumque sunt facta, vel ab Ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur, sicut in finem [2] ».

324. Res autem diversae, pro suae naturae diversitate, ad finem istum intendunt, scilicet creaturae irrationales ad Deum *ordinantur ut in finem per viam assimilationis tantum*, nempe, *in quantum participant aliquid de Dei similitudine*; creaturae autem rationales *super hoc habent, ut ad ipsum Deum cognoscendum, et amandum sua operatione pertingant* [3]. Hinc intelligitur cur finis huic rerum universitati praefixus esse dicatur Divinarum perfectionum manifestatio, ex qua *extrinseca* gloria Dei exurgit [4]. Etenim res mundanae, cum in eo, quod sunt, et in eo, quod agunt, aliquam similitudinem Dei pro modulo suo participent, praestantiam sui Opificis veluti impresso vestigio necessario exhibent, omnesque simul sua varietate, et apta dispositione sapientiam, pulcritudinem, bonitatem, aliasque Divinas perfectiones pandunt. Creaturae autem rationales non solum in sui excellentia, et pulcritudine excellentiam, pulcritudinemque Conditoris manifestant; sed etiam, cum facultatibus cognoscendi, et amandi Deum polleant, Eius perfectiones laudare, Eiusque voluntati se libere subiicere tenentur, atque ita pertingunt *ad ipsum per suam operationem*, beatitudinemque assequuntur [5].

325. Ex his magis, magisque perspicitur res « non ordinari in Deum sicut in finem, cui aliquid acquiratur, sed ut ab Ipso ipsummet suo modo consequantur [6] »; nam « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis

---

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 17, n. 8. « Hinc est, subdit sanctus Doctor, quod dicitur *Proverb.* XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Deus*; et *Apocalyps.*, ult., 13: *Ego sum alpha et omega, primus, et novissimus* ».

2) *Ibid.*, n. 6. « Hocce pulcrum (*Deus*), inquit Areopagita, est omnium principium ut causa efficiens, et ut causa finalis, ad quam tendit omne studium et appetitus. Finis omnium... quatenus omnia in Eius voluntate terminantur »; *De Div. Nom.*, c. IV, § 7; *Opp.* t. I, p. 397, Venetiis 1755.

3) *Qq. dispp., De Ver.*, q. V, a. 6 ad 4, et q. XX, a. 4 c.

4) « De nihilo, inquit Tertullianus, expressit (*mundum*) in ornamentum maiestatis suae; unde et Graeci nomen mundo κοσμον accommodarunt »; *Apolog.*, c. XVII, p. 173, Lugduni Batavorum 1718. Dicitur autem *gloria externa*, ut a *gloria interna* Dei distinguatur, quae in notitia, et dilectione sui ipsius consistit. Cf s. Thom., *In I Cor. c. II*, lect. 11.

5) *Qq. dispp., De Ver.*, q. V, loc. cit.

6) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 18, n. 4.

acquirant, quod esse non posset, nisi Eo volente et faciente [1] ». Et alibi: « Nobis expedit Eum nosse, non illi; unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos [2] ». Quam veritatem s. Hilarius praeclaris his verbis inculcavit: « Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui Eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi, idcirco ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis, ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii iudicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non praebenti proficit, sed utenti [3] ».

326. Itaque totam rem ita concludimus: « Deus produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam [4] ».

327. Iam circa expositam doctrinam haec observatu digna sunt:

1° Investigatio finis, ob quem mundus a Deo creatus sit, temeraria, quemadmodum Iul. Simon contendit [5], haud est. Etenim, docente Aquinate, « cum finis respondeat principio, non potest fieri, ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur [6] ».

2° Ex eo, quod voluntatem Dei a causa extranea determinari repugnat, negandum non est cum Clarkeo, quemadmodum in *Cosmologia* monuimus [7], Deum sine aliqua ratione res producere; non enim res extra Deum, sed ipsa Divina bonitas tamquam ratio, cur eas Deus velit, assignatur. « Res creatae, quas Deus vult, non se habent ad Divinam voluntatem, ut finis, sed ut ordinata ad finem; propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur [8] ». Diximus *tamquam ratio*, non *causa*; nam boni-

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. 1, a. 2 ad 4. Cf p. 451-452.

[2]) 2ª 2æ, q. CXXXII, a. 1 ad 1.

[3]) *In Psalm. II*, n. 15, p. 34, ed. cit. Et s. Hieronymus: « Non quod Deus laude alicuius indigeat, sed quod laus Dei laudatoribus prosit; et dum per singula opera maiestatem ipsius et magnitudinem cognoscunt, ad laudandum Eum miraculo stuporis erumpant »; *In Eph. I, 14*, *Opp.* t. V, p. 226, Romae 1571. Vane itaque et inepte Petrus Baylius (*Rèponse aux questions d'un Provincial*, t. II, c. 84) christianos Doctores, cum mundum a Deo *ad laudem divinae gloriae* creatum esse sciscunt, vituperat, quasi Deum doceant studio laudum et gloriae ferri, eoque accensum hoc opus molitum esse.

[4]) I, q. XLVII, a. 1 c.

[5]) *La Religion naturelle*, part. 2, c. 1, p. 128, Paris 1857.

[6]) I, q. CIII, a. 2 c. Neque, quemadmodum in *Cosmol.* (c. V, art. 3, p. 379-384) ostendimus, temeraria est inquisitio finium particularium, quibus diversae species rerum inserviunt, nisi de iis agatur, quos ipse Deus occultos voluit, et ideo investigari prohibuit. Cf *ibid.*, c. VIII, art. 2, p. 470.

[7]) Cap. VIII, art. 2, p. 469.

[8]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 1 c.

tas Dei, tamquam vera causa finalis, si ad res comparetur, non tamen respectu Divinae voluntatis, qua eas vult, habenda est, tum quia voluntas, actio, et bonitas unum, idemque in Deo sunt [1]; tum quia « si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea, quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea, quae sunt ad finem; sed, si uno actu velit finem, et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa suiipsius... Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus; sed Ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est Ei causa volendi ea, quae sunt ad finem [2] ». At vero assignanda est Divinae voluntatis ratio [3], quatenus Deus *vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem*; ita ut *non* iam *propter hoc velit hoc*, sed velit *hoc esse propter hoc* [4]. E. g., « Deus vult hominem habere rationem ad hoc, quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc, quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, quia decet bonitatem ipsius [5] ». Itaque « voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud [6] ».

3° Ex iis, quae iam ostendimus, « satis liquet, ut Athenagorae verba proferamus, quod inspectu primariae, et universalis rationis hominem Deus creaverit ob seipsum, suamque et bonitatem, et sapientiam, quam facile in omnibus rebus creatis perspicias [7] ». Quocirca manifestus est error Kantii [8], Arhensii [9], aliorumque asserentium Deum creasse hominem propter hominem, cetera omnia non nisi propter hominem facta esse [10]. Adversus quam sententiam maximi est

---

1) « Actio divina est essentia Eius; et ex hac parte non quaeritur finis eius, sed ex parte illa, qua effectum creaturae communicat »; *In lib. II Sent.*, Dist. 1, q. II, a. 1 ad 4. Vid. p. 488.

2) I, q. XIX, a. 5 c. Cf p. 451-452. Huc spectant illa s. Augustini verba: « Causas voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum, et terram? respondendum est ei: Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli, et terrae, et ideo maior est voluntas Dei, quam coelum, et terra. Qui autem dicit: Quare voluit Deus facere coelum et terram? maius aliquid quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest »; *De Gen. Contr. Manich.*, lib. I, c. 2, n. 4.

3) Cf *Cosmol.*, c. VIII, art. 2, p. 469-470.

4) I, loc. cit. Cf p. 452.

5) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 86.

6) I, loc. cit. ad 1.

7) *Op. cit.*, ibid., p. 53.

8) *Idéalisme transcendental*, trad. par Grimblot, part. V, p. 343-348, Paris 1842.

9) *Corso di diritto naturale*, trad. Trinchera, p. 118, 119, 148, Napoli 1841.

10) Haec sententia, incolumi Fide Catholica, teneri non potest; nam Synodus Vaticana circa finem creationis mundi hanc edidit definitionem: « Si quis mundum ad

illud s. Bonaventurae argumentum: « Si (*Deus*) effectus non ordinaret ad se, vel non faceret propter se, cum Ipse sit bonum, a quo omne bonum, iam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum, quod Deus est, ideo caritas Dei omnia convertit ad se [1] ». Itaque « ad hoc, ut s. Anselmus inquit, factam esse rationalem naturam certum est, ut summum Bonum super omnia amaret, et diligeret non propter aliud, sed propter ipsum [2] ». Creaturae autem homine inferiores, etsi ad eius utilitatem quadam ratione ordinatae sint [3], tamen ad Dei gloriam manifestandam tendunt, tanquam ad ultimum suum finem, quem tum *immediate*, tum *mediate* attingunt. *Immediate* quidem, quia ex ipsa sui natura sapientiam, bonitatem etc. divini Opificis palam faciunt, et in semetipsis, tamquam in speculo quaedam Divinorum attributorum veluti vestigia expressa gerunt; *mediate*, quia homini inserviendo concurrunt ad eamdem Divinorum attributorum manifestationem, quam homo ratione, et libertate praeditus peculiariter praestare debet. Audiatur iterum Seraphycus Doctor: « Est notandum, quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis, et ultimus; quidam est finis sub fine. Si primo modo loquimur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium, quam irrationalium finis est Deus; quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus, omnia enim fecit ad laudem suae bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodammodo, est finis sub fine, omnia sensibilia alia facta sunt propter hominem. Et hoc insinuat Philosophus, cum dicit: *Sumus finis nos quodammodo omnium eorum, quae sunt.* Insinuat etiam Scriptura multo excellentius, cum dicit: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris* etc. Quia enim homo rationis capax est, ideo habet li-

---

Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit »; *Constitutio dogmatica de Fide Catholica*, Sess. III, *De Deo rerum omnium creatore*, can. V.

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. 2, a. 11, q. I, *ad arg.* Et *ibidem* monuit, quod si obiiciatur, quod *caritas alienum commodum quaerit*, « dicendum, quod secus est in nobis, et in Deo. Nam in nobis bonum proprium differt a bono communi; sed in Deo bonum suum est bonum commune, nam Ipse est bonum omnis boni ».

[2]) *Cur Deus homo*, lib. II, c. 1, *Opp.* p. 87 ed. cit. Et Auctor libri *De diligendo Deo*: « Ad quid creata est rationalis creatura? Ad laudandum Deum, ad serviendum Ei, ad fruendum Eo: in quibus ipsa proficit, non Deus »; c. 2, inter *Opp.* s. Augustini, t. VI. De qua re illud eiusdem s. Augustini inter omnes constat: « Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te »; *Conf.*, lib. I, c. 1. Cf Lactant., *De ira Dei*, c. XIV.

[3]) « Inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo esse subiectae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 55, n. 3. Quare « homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud, cui provenit utilitas ex omni creatura; et hoc contingit propter communicationem eius cum omni creatura »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 3 ad 2.

bertatem arbitrii, et natus est piscibus dominari. Quia vero per similitudinem natus est in Deum tendere immediate, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur [1] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De Providentia Dei

328. Postquam de fine creationis mundi disseruimus, ratio ordinis postulat, ut ad *rem*, quae, Boëtio aiente, *omnium quaesitu maxima est* [2], nempe ad *Providentiam*, quae, ut Doctor noster inquit, « proprie est ad conferendum ea, quae promovent in finem, et removendum ea, quae impediunt [3] », sermo noster convertatur.

329. Providentia duo complectitur, scilicet rerum *ordinem* in Divina mente, atque ipsius ordinis per certa media *executionem*. « Ad Providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur [4] ». Si prima significatione accipiatur, definitur a Boëtio : « ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit [5] »; nempe singula ad proprios fines, et omnia ad finem universalem [6]. Sin alte-

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XV, a. 11, q. 1 *resol.* Hinc vides quanta iniuria asseruerit Giobertius (*Protol.*, Saggio IV, p. 609, vol. II, ed. cit.) in uno homine finem mundi a Scholasticis fuisse constitutum.

[2]) *De Consol.*, lib. IV, pros. VI, *Opp.* p. 933, ed. cit.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 3 *sol.*

[4]) I, q. XXII, a. 3 c.

[5]) Loc. cit. Eisdem verbis utitur s. Thomas: «*Est ratio ordinis rerum in finem in mente Divina existens. Ratio ordinandorum in finem proprie providentia est* »; I, q. XXII, a. 1 c. Quare providentia, ut idem s. Thomas docet, hoc sensu accepta, proprie, seu *formaliter est in intellectu*, ita tamen, ut *praesupponat voluntatem finis*; *Ibid.*, a. 1 ad 3. Sane providentiam in actu intellectus formaliter consistere vel ex ipsa nominis etymologia satis indicatur; providere enim idem est, ac quae sunt facienda procul videre; videre autem non est actus voluntatis, sed intellectus.

[6]) Ex his perspicitur providentiam, secundum nostram intelligendi rationem, distingui 1° a scientia, haec enim tum *circa finem*, tum *circa ea, quae sunt ad finem*, versatur; illa autem circa ea, quae sunt *ad finem*, *secundum quod in finem ordinantur* (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 1 c.); 2° ab arte Divina, siquidem ars *Divina* dicitur respectu productionis rerum; providentia autem *dicit ordinem in finem artificiati* (*ibid.* ad 9); 3° a lege aeterna, quia haec generales regulas et principia operabilium tradit; providentia vero de motibus creaturarum secundum illas regulas disponit, illasque ad suos fines ordinat (*ibid.* ad 6); 4° denique ab idea Divina; nam idea est forma exemplaris rei absolute consideratae; providentia vero est forma rei, quatenus ordinatur in finem (*ibid.* ad 1). Cf Gonet, *Manuale Thomistarum*, t. I, tract. V, c. 1, § IV, p. 474, 475, ed. cit.

ra, est, ut ait Nemesius, « Dei voluntas, per quam omnia, quae sunt, apte gubernantur [1] ».

330. Iam, Sadducaeis praetermissis, quorum error de negata Dei providentia in contentionem adducitur [2], hoc dogma, adnotante eodem Nemesio, sustulerunt omnes ii, qui fortuitae atomorum concursioni ea omnia tribuebant, quae in mundo contingunt; « atque hi quidem, subdit idem Auctor, convenienter suis principiis existimant; nam qui putant hoc universum casu, et temere esse constitutum, merito dicunt omnia vacare providentia; quorum enim nemo creator est, eorum quis sit procurator? Est enim evidens temere debere ferri, quae a principio temere procreata sunt [3] ». Ex iis Epicurus vitae beatae, quae Deo maxime propria est, nihil adversum magis esse, quam curis variis, rerumque administratione turbari, arbitrabatur [4].

331. Item, Providentiam negarunt omnes ii, qui, ut Eusebius refert, « stellis non exteriora solum, verum etiam voluntates nostras cogi [5], sive, omnia fato fieri « opinabantur [6] ». Quin haec fuerit Stoicorum sententia [7], licet ipsi egregia de Providentia loqui videantur [8], nullum dubium est. Ipsi enim omnia omnino, ipsumque Deum legi-

---

1) *De nat. hom.*, c. 43, p. 111, ed. Matthaei, Halae Magdeburgicae, 1802.

2) Vid. Buddeus, *Theses theol. de atheism. et superstit.*, c. 3, § 1, p. 144, Lugduni Batavorum 1767, et Moshemius, *Adnott. ad syst. intell. Cudwort.*, c. 1, § IV, p. 7, n. 2, Ienae 1733.

3) *Op. cit.*, c. 44, p. 113, ed. cit.

4) Laert., lib. X, Segm. 77. Hinc apud Ciceronem Velleius vitam Dei ita describit: « Est ea, qua nil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit; nullis occupationibus est implicatus; nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet: habet exploratum fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus »; *De nat. Deor.*, lib. I, c. 19. Ab Epicuro aliam generalem providentiam agnitam esse evincere conatus est Iac. Rondellus (*De vita et moribus Epicuri*, Amstelodami 1691). At eum frustra id aggressum esse satis ex hoc uno constat, quod ipse Petrus Gassendus, etsi Epicuri admirator, tamen adeo non dubitat negatam ab eo providentiam, ut potius istam eius sententiam tamquam absurdam refellat; In *not. ad lib. X Diogenis Laertii*, *Opp.* t. V, p. 128, et *Physic.*, sect. I, lib. IV, c. 6, *Opp.* t. I, p. 319, Lugduni 1658. Cf Bruckerus, *Hist. crit. philos.*, t. I, p. II, c. 3, p. 1287, Lipsiae 1767.

5) *Praep. Ev.*, lib. VI, *passim*.

6) Cf s. Greg. Naz., *Orat.* III, *Opp.* t. I, p. 66, 67, Parisiis 1630. Priscillianistarum etiam haec sententia fuit, de quibus ita scripsit Leo M. in *Epist. dogmat. ad Turribium Asturicensem Episcopum*: « Undecima ipsorum blasphemia est, qua fatalibus stellis et animas hominum et corpora opinantur obstringi »; vid. *Enchiridion Symbol. et definit. quae de rebus Fidei et morum a Conciliis Oecumenicis, et Summis Pontificibus emanarunt*, § XIV, p. 37, Wirceburgi 1856.

7) Cf quae scripsimus in *Dynamilog.* c. IV, art. 4, pp. 386 sqq vol. I.

8) Vid. Bruckerum, *Miscellanea hist. phil. litt. crit.*, Observ. IX, *De stoicis subdolis Christianorum imitatoribus*, § V, p. 329, Augustae Vindelicorum 1748.

bus *fati*, quod Chrysippus *nexum indeclinabilem* appellat [1], subiecerunt [2].

332. Ex veteribus philosophis aliqui etiam fuerunt, qui Divinae providentiae finem in orbe lunari fecerunt, eique idcirco reliquas mundi partes subduxerunt; alii singularium corruptibilium, rerumque humanarum curam a summo Deo, cui rerum spiritualium, totiusque mundi quoad genera, et species providentiam in primis tribuebant, ceteris Geniis esse commissam arbitrati fuere. Aristoteli [3] prima sententia, Platoni [4] altera assignatur [5].

---

[1]) Casui fortuito ab Epicurea schola constituto opponebat Chrysippus, uti videre est apud Gellium (*Noct. Att.*, lib. VI, c. 2, p. 169, Parisiis 1585), *sempiternam fati legem, et indeclinabilem rerum seriem et catenam volventem semetipsam, seseque implicantem, et per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta, connexaque est.* Hanc definitionem illustrat Thomasius, *De exust. mundi stoica*, Diss. XIII, p. 166 sqq, Lipsiae 1672. De variis fati significationibus mox dicemus.

[2]) Cf Budd., *Analecta hist. phil., De erroribus Stoicorum in phil. mor.*, § VII, p. 176 sqq, Halae Saxonum 1724; *Theses Theol.*, etc., c. VI, § IV, p. 336 sqq ed. cit., et Brucker, *Op. cit.*, Observ. V *De Providentia Stoica*, p. 148 sqq, ed. cit.

[3]) Laert., lib. V, Segm. XXXII. Cf Clem. Alex., *Cohort. ad Gentiles*, n. V, p. 58, *Opp.* t. I, Oxonii 1715; Euseb., *Praep. Evang.*, lib. XV, c. V, *Opp.* t. II, p. 798, Parisiis 1628. Cf quae diximus in *Cosmol.*, c. VII, art. 1, p. 416, vol. II. S. Bonaventura (*Serm.* VI in *Hexaem.*) scripsit Aristotelem exemplaria rerum in mente Divina denegasse, atque inde adductum fuisse, ut providentiam Divinam tolleret, praemiorum, et poenarum distributionem non admitteret, aeternitatemque mundi, et, qui ab ipsa oritur, fatalismum traderet. Vid. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonav.*, c. 2, p. 40-49, Paris 1855. Sed de Aristotelis hac in re sententia legere iuvat disputationem Van Lomburg Brouwer, *An et quatenus Philosophi, qui ante Socratem* etc. Sect. VII, p. 87 sqq, Lugduni Batavorum 1824.

[4]) Vid. Tideman, *De Deo Platonis*, p. 133 sqq, et 173 sqq, Amstelodami 1830. Hanc Platonis opinionem ita enarrat s. Thomas: « Posuit Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit (*De Philos.* VIII, 3) triplicem providentiam, quarum prima est summi Dei, quae primo, et principaliter provideat propriis, id est omnibus spiritualibus, et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera, et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia. Secunda vero ea, qua providetur singularibus animalium, et plantarum, et aliorum generabilium, et corruptibilium quantum ad eorum generationem, et corruptionem, et alias mutationes; quam quidem providentiam Plato attribuit diis, qui coelum circumeunt... Tertiam vero providentiam ponit rerum, quae ad humanam vitam pertinent; quam quidem attribuit quibusdam daemonibus circa terram exsistentibus, qui sunt secundum ipsum humanarum actionum custodes. Sed tamen secundum Platonem, secunda, et tertia providentia a prima dependent; nam Deus summus secundos, et tertios statuit provisores »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 76. De geniis, atque daemonibus agnitis a Platone cf Alcinous, *De doctrin. Plat.*, c. XIII, p. 33, *interp.* Dyon. Lambino, Lutetiae 1567; Meiners, *Hist. doctr. de Deo vero*, Pars altera, sect. VI, p. 418, Lemgoviae 1780; Tideman, *Op. cit.*, p. 173 sqq; H. Schurmann, *De Deo Platonis*, p. 36 sqq, Monasterii Guestphalorum 1844.

[5]) Turpiter allucinatur Moshemius inquiens hanc eamdem Platonis sententiam *illis etiam inter Christianos placuisse, quorum magna fuit in primis auctoritas*

333. Ex recentioribus philosophis nonnulli Cudwortum [1] secuti ad excellentium tantum rerum, vel ad genera, et species Divinam providentiam coarctant [2]; alii, inter quos Iul. Simon, Saissetus, aliique Rationalistae [3], generales tantum leges ei assignant [4]; alii denique eam omnino negant, atque hi sunt Deistae [5], omnesque Pantheistae [6], et Materialistae [7].

334. Itaque Divinam dari providentiam, eique entia prorsus omnia, vilissima licet, et abiectissima subiici, ac ab illa regi, et gubernari demonstrandum nobis est [8].

335. Atque in primis, necesse est admittere Divinam providentiam, prout ipsam rationem ordinis in mente Divina significat. Etenim omne bonum, quod naturaliter in rebus invenitur, a Deo creatum sit oportet, siquidem Deus est causa prima universalissima. Atqui « in rebus invenitur non solum bonum, quantum ad substan-

---

(*Op. cit.*, c. I, § XXXI, n. 6, p. 48, ed. cit.). Etenim, quemadmodum s. Thomas iam monuit, illa Platonis « positio Catholicae Fidei consonat quantum ad hoc, quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae Fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subiecta » (*Contr. Gent.*, ibid.). Scilicet, Deus habet quidem *ministros executores suae providentiae, et inferiora gubernat per superiora*; at vero Ipse *in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos.* Quocirca Deus *habet immediate providentiam de rebus omnibus*; I, q. XXII, a. 3 c., et ad 1, et ad 2.

1) *Dissert. de nat. genitr.*, ad cap. III *Syst. intell.* c. III, § I, IV, t. I, p. 150 sqq, ed. cit.

2) Ex his memoramus Fridericum M. regem Borussiae, *Philos. de Sans-soucis*, t. I, ép. 3 à Mons. de Maupertuis. Vid. quae scripsimus in *Anthrop.*, c. II, art. 2, p. 18, 19, vol. III.

3) Cf de his Andrè Pezzani, *Examen des questions* etc., Étud. II, p. 106 sqq, Paris 1859.

4) Cf *Cosmol.* c. VI, art. 2, p. 398. Exinde factum est, ut historia tamquam *inflexibilis geometria* ab eis consideretur. Vid. Cousin, *Introduct. à l'Histoir. de la Philos.*, leç. VII, p. 59, ed. cit.

5) Cf *Cosmol.*, ibid. *Deistae* dicuntur, qui omnem Religionem supernaturalem, veluti figmentum, et imposturam Pontificum, aut Principum respuunt, aliaque capitalia ipsius Religionis naturalis dogmata, inter quae Divinam providentiam, impugnant. Varias *deismi* formas exposuit Samuel Clarke in suo opere, *Traitè de l'existence, et des attributs de Dieu*, t. II, c. 2, trad. de l'angl., Amsterdam 1744.

6) Cf *Cosmol.*, ibid.

7) *Ibid.*

8) Hoc dogma nuperrime a Concilio Vaticano hisce verbis definitum fuit: « Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis Eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt »; *Constit. dogm. de Fide Cath., Dei Filius*, Sess. III, c. 1, *de Deo rerum omnium creatore.*

tiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue *in finem* ultimum, *qui est bonitas* divina ». Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Atqui Deus est causa rerum per suum intellectum, ac proinde oportet in Ipso rationem cuiuslibet sui effectus praeexistere. Ergo necesse est, ut ratio ordinis rerum in finem in mente Divina praeexistat. « Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est [1] ».

338. Insuper admittenda est Divina providentia, prout rerum *gubernationem* significat. Et sane, « quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem, quod omnia, quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei, et quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator [2] ».

337. Aliud argumentum ex bonitate, et sapientia Dei petitur, atque ita a sancto Damasceno exhibetur: « Natura bonus et sapiens est (*Deus*); qua igitur bonus, providet; neque enim bonus fuerit, qui non provideat. Nam et homines et bruta filiis suis naturali affectu prospiciunt; ac vituperant, qui non prospicit; qua vero sapiens, optime res procurat [3] ». Eadem ratione argumentatur s. Thomas: « Non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis. Unde ad Divinam bonitatem pertinet, ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare [4] ». Hinc Tertullianus: « Deum non negans confitetur et providum [5] ». Et Lactantius contra Epicurum rem agens, inquit: « Si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter Ei potest Divinitas attribui, nisi et praeterita teneat, et praesentia sciat, et futura prospiciat. Cum igitur providentiam sustulit (*Epicurus*), etiam Deum negavit esse. Cum autem Deum esse professus est, et providentiam simul esse concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus, nec intelligi potest [6] ».

338. Id quod ex ipsa Dei natura demonstravimus, ex constanti rerum ordine, earumque stabili in suis agendis motibus harmonia, at-

---

1) I, q. XXII, a. 1 c.

2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 64.

3) *De Fide orth.*, lib. II, c. 29, *Opp.* t. I, p. 169, ed. cit.

4) I, q. CIII, a. 1 c.

5) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 24, p. 228, ed. cit.

6) *De ira Dei*, c. 9, *Opp.* t. II, p. 98, 99, ed. Migne 1844. Plane simile docuit Athenagoras: « Oportet eos, qui Deum admittunt ut conditorem huius universitatis, illius ipsius sapientiae attribuere omnium rerum custodiam ac procurationem, si modo fundamento constituto ac principiis semel admissis inhaerere velint »; *De resurr. mortuorum*, inter *Opp.* s. Iustini, p. 60, Lutetiae Parisiorum 1615.

que consensu confirmatur. Profecto omnes res, ut saepe diximus, ad suos ordinantur fines, atque inter eas extat nexus plane mirabilis, ita ut una alteri inserviat, et ex omnibus apte connexis consurgat Universi pulcritudo. Atqui ex hac rerum ordinatione, sive dispositione Divina providentia ostenditur; siquidem « ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet [1] ». Ergo. « Omnium, Nemesius inquit, permanentia, et maxime eorum, quae oriuntur, et occidunt; situs item, et ordo rerum, qui semper idem conservatur, et astrorum cursus, qui nihil umquam variatur, et annui circuitus, et anni temporum restitutio, noctium, et dierum semel in anno aequalitas, utrisque vicissim, neque maiore, neque minore parte, augescentibus, et decrescentibus, quomodo, si nemo provideat, similiter administrari, et perseverare possit? [2] »

---

[1]) l, loc. cit.

[2]) *De nat. hom.*, c. 42, p. 107, 108, ed. cit. Quoniam vero Damiron (apud Levêque, *La science de l'Invisibile, Études de psyc. et de théodicée*, part. 3, § l, p. 168, Paris 1865) argumentationem istam mancam censet, addantur haec s. Ioann. Chrysostomi: « Si breve hoc, et modicum corpus, medicaminibus, et medicinali scientia utens, anima interius ipsum disponente, ac multa philosophia, et innumerabilibus aliis auxiliis, non semper in bono statu permanere valet, sed perit, et corrumpitur saepius, turbatione in ipso facta; quomodo tantus mundus, tantas habens corporum moles, et ex eisdem compositus elementis, nisi multa providentia frueretur, tanto tempore imperturbatus manere potuisset? Nec enim cum ratione fieri posset, ut providentiam quidem habens interius, et exterius nostrum corpus, vix ad sui conservationem sufficeret· tantus vero mundus nulla fruens providentia, per tot annos nil tale pateretur, quale corpus nostrum. Quomodo enim nullum horum elementorum, quaeso, proprios transcendit terminos, nec reliqua omnia consumsit? Quis vero ipsa ab initio coniunxit?... Quis usque in tantum tempus continet? Si enim simplex, et uniforme fuisset mundi corpus, non tam impossibile fuisset, quod dicitur; quando autem tanta elementorum pugna fuit ab initio, quis tam demens, ut putet, sine cogente haec per se convenisse, et coniuncta mansisse? Si enim nos non natura, sed voluntate mala mutuo affecti sponte non convenimus, donec manemus inimici, offenso ab invicem animo dissidemus; sed altero indigemus, qui nos coniungat, et postquam coniunxerit, constringat, et in pace manere persuadeat, neque rursum resilire; quomodo elementa neque ratione, neque ullo sensu praedita, ac sibi per naturam inimica et adversantia, convenissent, et congressa fuissent, et alterum cum altero potuissent permanere, nisi potentia quaedam esset ineffabilis, quae congregaret, et congregata semper hoc vinculo cohiberet? Non cernis, quomodo corpus hoc, anima avolante, defluit, et tabescit, et perditur, et in suam quodque elementorum revertitur sortem? Hoc ipsum profecto et in hoc fieret mundo, si virtus perpetuo gubernans ipsum reliquisset propria destitutum providentia. Si enim navigium sine gubernatore non persisteret, sed facile submergeretur, quomodo subsisteret mundus tantum temporis, gubernatore nemine? Et ne quid plus dicam: navigium, mundum esse puta; carinam, suppositam terram; velum, coelum; vectores, homines; mare, subiectam abyssum: quomodo igitur tanto naufragium tempore non est factum? Dimitte enim navigium per diem unum absque gubernatore, et nautis, et statim sub-

339. Idipsum ex perpetua, atque manifesta omnium gentium consensione evincitur. « Res singulas, ait Nemesius, regi providentia magno argumento est, quod naturaliter eis notitia hominibus est insita. Nam difficili et necessario nostro tempore statim ad Numen divinum, et preces confugimus ; velut natura nos, sine doctrina, ad Dei opem perducente... In repentinis perturbationibus, et timoribus, sine electione, neque deliberate, Dei Numen invocamus. Quidquid autem naturaliter quamque rem insequitur, in eo tanta vis est ad demonstrandum, ut contradici nihil possit [1] ».

340. Denique, sublata Dei providentia, omnis religio est reiicienda. « Si Dei providentia, inquit s. Augustinus, non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum [2] ». Et sane, « Quis honos, ait Lactanctius, deberi potest nihil curanti, et ingrato? An aliqua ratione obstricti esse possumus Ei, qui nihil habeat commune nobiscum? *Deus*, inquit Cicero, *si talis est, ut nulla gratia, nulla hominum charitate teneatur, valeat. Quid enim dicam, propitius sit? esse enim propitius potest nemini.* Quid contemptius dici potuit in Deum? Valeat, inquit ; id est, abeat, et recedat, quando prodesse nulli potest [3] ». Nulla quoque virtus, et honestas, neque proinde societas, quae nonnisi in iustitia innititur, esse posset. « Multum refraenat hominum, inquit idem Lactantius, conscientias, si credamus nos in conspectu Dei vivere, si non tantum, quae gerimus, videri desuper, sed

---

mersum videbis. Sed mundus tale nihil passus est, quinque millia, et multo plus iam habens annorum. Et quid dico navigium? Casulam aliquis parvam in vineis compegit, et fructu ablato desertam reliquit, et neque duos saepe dies permanet, sed solvitur, et brevi cadit. Igitur tugurium quidem absque providente non staret; creatura vero tanta, tam pulcra, tam mirabilis, et leges noctis, et diei, alternarumque horarum choreae, et naturae cursus varius, et omnimodus in terra, in mari, aere, coelo, et plantis, et animalibus volantibus, natatilibus, gradientibus, serpientibus, et in hominum genere omnibus illis digniore, tantum temporis, absque ulla providentia, stabilis permansisset » ? *Hom.* X *ad populum Antiochenum*, n. 2-3, *Opp.* t. II, p. 108, 109, Parisiis 1718. Cf Minut., *Octav.*, n. XVII; et Theodoret., *De Prov.*, Orat. II, *Opp.* t. IV, p. 332 sqq, Lutetiae Parisiorum 1642.

[1]) *De nat. hom.*, c. 44, p. 117, ed. cit. Eadem ratione loquitur Salvianus: « Cum ergo omnes, etiam religionis expertes, et quadam necessitate compulsi, et sentiri omnia a Deo, et moveri, et regi dixerint: quomodo nunc Eum incuriosum quidam, ac negligentem putant, qui et sentiat omnia per subtilitatem, et moveat per fortitudinem, et regat per potestatem, et custodiat per benignitatem? » *De vero iudicio, et Provid. Dei*, lib. I, p. 2, Romae 1564.

[2]) *De utilit. credendi*, c. XVI, n. 34.

[3]) *De ira Dei*, c. VIII, *Opp.*, t. II, p. 96, ed. cit. Et Salvianus: « Si negligit Deus in hoc saeculo genus humanum, cur ad coelum quotidie manus tendimus? cur orationibus crebris misericordiam Dei quaerimus? cur ad ecclesiasticas domos currimus? ad altaria supplicamus? nulla est enim nobis ratio precandi, si spes tollitur impetrandi. Vides ergo quam stulta, atque inanis sit huius persuasionis assertio, quae ubique si recipitur, nihil penitus de religione servatur »; *Loc. cit.*, p. 5 et 6.

etiam quae cogitamus, aut loquimur, audiri a Deo putamus [1] ». « Quid erit homine truculentius, quid immitius, si, demto metu superiore, vim legum aut fallere potuerit, aut contemnere ? Timor igitur Dei solus est, qui custodit hominum inter se societatem, per quem vita ipsa sustinetur, munitur, gubernatur [2] ».

341. Idem hac alia ratione ab Afro Doctore confirmatur: « Dicendum est, nullam fuisse futuram iustitiam in hominibus, si res humanas non curaret Deus. Quia omnis ista hominum iustitia, quam et tenere animus humanus recte faciendo potest, et peccando amittere, non imprimeretur animae, nisi esset aliqua incommutabilis iustitia, quae integra inveniretur a iustis, cum ad eam converterentur; integra relinqueretur a peccantibus, cum ab eius lumine averterentur. Quae iustitia incommutabilis utique Dei est, nec eam porrigeret ad illustrandos ad se conversos, si res humanas non curaret [3] ».

342. Iam Dei providentiam, et gubernationem ad omnes res singulares, infimas quoque, atque vilissimas se porrigere, ita tamen, ut peculiari quodam modo ad creaturas rationales spectet, ex allatis argumentis coniicitur. Sed praestat haec apertius edicere. Atque in primis: « Cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis... Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est, omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem... Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae [4] ».

343. Eodem modo circa Divinam gubernationem ratiocinandum est. Etenim ideo Deus est gubernator rerum, quia est causa earum; nam « eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet... Unde sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse, quod Eius gubernationi non subdatur [5] ».

344. Quod argumentum ita amplius confirmatur: « Omnes causae secundae, in hoc quod causae exsistunt, divinam similitudinem consequuntur. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quae curam habent eorum, quae producunt; sicut ani-

---

[1]) *Ibid.*, c. VIII, p. 97.

[2]) *Ibid.*, c. XII, p. 114.

[3]) *Lib. de divers. quaestionibus LXXXIII*, q. 82, n. 2.

[4]) I, q. XXII, a. 2 c.

[5]) I, q. CIII, a. 5 c. Cf Athen., *Legatio pro Christianis*, inter *Opp.* s. Iustini, p. 28, ed. cit.

malia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum, quorum causa exsistit. Est autem causa etiam istorum particularium. Habet igitur eorum curam [1] ». Hinc s. Augustinus illud sancit: « Totum Dei providentia fit [2] ».

345. Praeterea, quanam ex causa Deo administratio harum rerum esset deneganda? Num quod res Eum lateant? At quomodo eas creasset, nisi cognovisset? An quia non potest; aut providendo fatigatur? Nihil profecto minus; Deus enim est infinite omnipotens, atque simplici voluntatis nutu omnia peragit. « Qui nimirum, verba sunt s. Gregorii M., cum sit semper omnipotens, sic intendit omnibus, ut adsit singulis, ut simul omnibus numquam desit... Sic itaque... summa regit, ut ima non deserat; sic imis praesens est, ut a superioribus non recedat [3] ». Neque dici potest, nolle Eum res gubernare, aut res creatas incapaces esse gubernationis; nam « Dei voluntas est universaliter omnis boni, cum sit ipsa bonitas; « bonum autem eorum, quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit [4] ». Ad rem Theodoretus: « Quod vero et velit, idem ipse luculentissime testatur. Nec enim aliquo cogente mundi opificium aggressus est, nec rerum indigus mundum introduxit; sed quia bonus est, et bonitatem omni mensura maiorem possidet, iis, quae non erant, ipsum esse dare voluit. Qui ergo tanta erga haec, quae non erant, bonitate usus est, qua ratione ea, quae iam facta sunt, negligeret? [5] » Non sunt autem res creatae incapaces gubernationis; reipsa enim ordinantur ad invicem, earumque multae gubernantur etiam humanae rationis industria [6].

346. Iamvero Deus *per seipsum immediate inferiora singularia curare* dicendus est [7]. Si enim non ita, hoc ideo « est, vel quia ea despicit, vel ne Eius dignitas inquinetur. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut ostensum est, nec in hoc aliquid Eius dignitati derogatur, quin imo pertinet ad Eius universalem, et summam virtutem; nullo modo despiciendum est Ei, vel Eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat [8] ». Huc illud s. Ambrosii spectat: « Quis

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 75.

[2]) *Enarr. in Ps. CXLVIII*, n. 10.

[3]) *Moral.*, lib. XVI, c. 8, n. 12, *Opp.* t. I, p. 505, Parisiis 1705.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. et c. citt.

[5]) *De Prov., Orat.* II, p. 357, ed. cit. Cf Nemesius, *Op. cit.*, c. 44, p. 115 sqq, ed. cit.

[6]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[7]) *Contr. Gent.*, lib III, c. 76. Breviter s. Greg. M. « Per se mundum regit, quem per se condidit »; *Moral.*, lib. XXIV, c. 20, n. 46, p. 782, ed. cit.

[8]) *Contr. Gent.* loc. cit. Quibus profecto non obstat ille eiusdem Doctoris locus:

operator negligat operis sui curam ? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, nonne est maior iniuria fecisse ? cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia [1] ».

347. Id ipsum ex Divina sapientia comprobatur. Etenim « omnis sapiens, qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid, et quantum proveniat; alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis, quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa, qui, et quot, et qualiter ex Eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur Ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans [2] ». Quod quidem ex ipsa mirabili structura cuiusque rei optime declaravit s. Augustinus: « Quis disposuit membra pulicis et culicis, ut habeant ordinem suum, habeant vitam suam, habeant motum suum? Unam bestiolam brevem minutissimam considera, quam volueris. Si consideres ordinem membrorum ipsius, et animationem vitae, qua movetur, ut pro se fugit mortem, amat vitam, appetit voluptates, devitat molestias, exserit sensus diversos, viget in motu congruo sibi! Quis dedit aculeum culici, quo sanguinem sugat? Quam tenuis fistula est, qua sorbet! Quis disposuit ista? Quis fecit ista ? Expavescis in minimis; lauda magnum [3] ».

348. Porro illud non negamus, *quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum*. At vero hae *secundae causae non nisi Divinae providentiae exequtrices sunt*; siquidem ea, « quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, Divinae providentiae subiacent, cum Deus omnia singularia ordinet per se ipsum, ut iam

---

« Licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel bovum, vel culicum, vel aliquorum huiusmodi est per se praeordinatus a Deo » (I, q. XXIII, a. 7 c.). Etenim, ut observat Th. Cerbeni, sanctus Doctor « illud tantum negat in loco citato, numerum individuorum irrationabilium *per se*, et *ratione sui* a Deo esse praeordinatum eo modo, quo ab eodem sunt praeordinatae species ipsorum individuorum. Vult ergo individua esse praeordinata propter species, quae singulariter ad perfectionem spectant totius universitatis rerum »; *Instit. theol.*, t. II, Disp. III, lib. X, c. 2, p. 433, Romae 1797.

[1]) *De Off.*, lib. I, c. 13, *Opp.* t. IV, p. 6, ed. cit. Quam ob rationem Eusebius hanc protulit sententiam: « Est non impia minus, quam falsa cogitatio, quod Deus, qui et sapientissimus ipse sit, et operum suorum curam suscipere velit idem ac possit, minora, quibus facilius provideret, quod minora sint, tamquam piger ac mollis quispiam et laborum magnitudine fractus omnino despiciat, una in maiorum gubernatione defixus »; *Op. cit.*, lib. XII, c. 52, p. 633, ed. cit.

[2]) *Contr. Gent.* loc. cit.

[3]) *Enarr. in Ps. CXLVIII*, n. 10. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 21, n. 42. Quantum in iis, quae vilia et imperfecta habentur, infinita Dei sapientia, et bonitas reluceant, fassus est ipse Plinius iis verbis: « In his tam parvis, atque tam nullis,

ostensum est [1] ». Atque, etiamsi causas secundas adhibeat, et per illas agat, tamen, monente Estio, etiam quoad executionem providentiae, Deus rebus immediate providet. « Providet, inquam, hoc pacto immediate, quia immediate in omnibus operatur, nimirum immediatione virtutis, et suppositi, ut loquuntur. Quod ex eo constet, quod tam virtus, quam essentia Dei omnibus adest intime, et absque alterius cuiuscumque causae dependentia [2] ».

349. Denique, quamvis singula quaeque Divina providentia complectatur, tamen *diversimode ea gubernantur a Deo secundum earum diversitatem* [3]. «Omnia, quae sunt, Creatoris sui providentia indigent; peculiariter autem unumquodque pro sui natura, et ad quod conditum est [4] ». Hinc creaturas rationales, cum sint *per se agentes, tamquam habentes dominium sui actus*, peculiari quodam modo a Deo gubernantur, nempe « ab Eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt [5] ».

---

quae ratio, quanta vis, quam inextricabilis perfectio? » *Natur. Histor.*, tit. II, lib. XI, c. 2, p. 488, Parisiis 1685.

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 77.

[2]) *Op. cit., In Dist.* XXXIX, § 8.

[3]) I, q. CIII, a. 5 ad 2.

[4]) Athenagoras, *De resurr. mortuorum*, inter *Opp.* s. Iustini, p. 60, ed. cit.

[5]) I, loc. cit. Cf *Contr. Gent.*, lib, III, c. 112. Hac significatione, uti idem sanctus Doctor advertit, intelligendum est illud Apostoli *I ad Cor.*, IX, 9: *Numquid de bobus cura est Deo?* Nempe « Apostolus non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae, sed solum quantum ad modum, qui proprie competit rationali creaturae » (I, loc. cit.). Vid. s. Aug., *Enarr. in Ps. CXLV*, n. 13. Eadem ratione explicanda sunt illa s. Hieronymi verba: « Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, quae cimicum, et pulicum, et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant » (*In cap. I Habacuc*; *Opp.* t. V, p. 258, Romae 1571). Non enim sanctus Doctor res, quae minutae, vilesque videntur, ab omni prorsus providentia excludit; sed tantum ab illa speciali, qua homines reguntur. Et sane eo loci sibi proposuerat quemdam apocryphum librum refutare, in quo reptilibus, et piscibus, ceterisque animantibus, immo et arboribus Angelos ad custodiam destinatos esse dicebatur. Quare ita prosequitur: « Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam Eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eamdem rationabilium, et irrationabilium providentiam esse dicentes ». Unde patet s. Hieronymum illud tantum negare, quod iis rebus, quemadmodum hominibus, Angeli praesint. Ceterum, tantus Doctor apertissime sibi adversaretur, si Divinam providentiam ad viliora atque minuta non se extendere putaret. Contrarium enim manifeste docet exponens illa verba Christi: *Nonne duo passeres asse veneunt?* ait enim: « Si parva animalia absque Deo auctore non decidunt, et in omnibus semper est providentia, et quae in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt: vos, qui aeterni estis, non timere debetis, quod absque Dei vivatis providentia » (*In Matth. c. X, v. 29*, t. V, p. 23). Et ibid. p. 12, *in c. VI*:

350. Postquam providentiam Dei luculentissimis rationibus evicimus, argumentis, quibus ea impugnatur, respondeamus [1].

Obiic. 1° Manifestum experientia est impios prosperam in hoc mundo vitam agere, e contrario iustos innumeris affligi calamitatibus. Atqui id repugnat Divinae providentiae, quae profecto iusta esse deberet. Ergo. « At nonnulli, aiebat Origenes, ut primum providentiae mentio facta est, perturbati iis, quae hic probis, improbisque contingunt, praepropere in hanc abiere sententiam, quae providentiam fallit [2] ».

351. Resp. *Transeat maior*; *neg. min. Neg. cons.* Diximus *transeat maior*; tum quia non semper fit, ut boni in aerumnis, impii vero in prosperitate versentur; tum quia falsum est laetos florere impios, dum suis delictis, ac corporeis voluptatibus fruuntur, et vexari pios, dum miseriis affliguntur; potius enim illi perpetuis conscientiae stimulis, et curis dilacerantur [3]; hi vero in suis miseriis maxima voluptate perfruuntur [4]. Ceterum ex eo, quod mala in bonos, et bona in malos proveniant, tantum abest, ut vel iniustitiae accusari Deus possit, vel Illius negari providentia; quin potius et summe iustus, et maxime providus hinc Deus ipse appareat. Exinde enim ostenditur, providentiam Divinam etiam ultra huius vitae terminos protendi [5], ita ut

---

« Volatilia absque cura, et aerumnis Dei aluntur providentia ». Item *in c. XXXII Hierem.*, t. VI, p. 400: « Sunt qui providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire, vel vivere. Propheticus sermo declarat nihil esse, quod fugiat providentiam, et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominis creata sunt ». Denique in *Epist.* III *ad Heliod.*, t. I, p. 14: « Creatorem non in coelo tantum miramur, et terra, sole, et oceano, elephantis, camelis, equis, bobus, pardis, ursis, leonibus; sed et in minutis quoque animalibus, formicis, culice, muscis, vermiculis, et istiusmodi genere, quorum scimus magis corpora, quam nomina, eamdemque in cunctis admiramur solertiam ». Neque praetermittendum, non deesse, qui velint laudatum s. Hieronymi locum unum esse ex illis, quos ipse Doctor ait *non ex sua, sed ex contradicentium intelligi debere persona*; *Adv. Ruffinum*, lib. I, t. II, p. 152. Vid. Est., *Op. cit., In lib. I Sent. Dist. XXXI*, § 10.

1) Obiectiones petitas ex malis, quae sunt in mundo, partim alibi (p. 351 sqq) praeoccupavimus, partim sequenti capite refellemus.

2) *Contr. Cels.*, lib. I, n. 1, p. 329, Parisiis 1733. « Si dii, ait Cotta apud Ciceronem, res hominum curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest »; *De nat. deor.*, lib. III, c. 32.

3) De iis ita Iuvenalis, *Sat.* XIII:

« Poena autem vehemens, ac multo saevior illis,
Quas et Caeditius gnavis invenit, aut Radamantus,
Nocte, dieque suum gestare in pectore testem ».

4) Hinc inter ipsos ethnicos Horatius magnam existimabat iustorum felicitatem: *Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.*

5) Vid. s. Aug., *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 82.

Deus utrisque, sive bonis, sive malis, in vita altera pro meritis vel praemia, vel poenas impertiatur. « Si nunc, ait s. Augustinus, omne peccatum manifesta plecteret (*Deus*) poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur [1] ». Quoniam vero nullus est tam bonus, qui non aliquando delinquat, neque tam malus, qui aliquod bonum morale quandoque non agat, aequum est, ut boni aliqua poena temporaria plectantur, et mali aliquod temporarium praemium recipiant. « Quid... Christiani passi sunt, quod non eis magis fideliter ista considerantibus ad profectum valeret? Primo, quod ipsa peccata, quibus Deus indignatus implevit tantis calamitatibus mundum, humiliter cogitantes, quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se iudicent dignos [2] ». « Placuit Divinae Providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti; et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni [3] ». Accedit, quod si nunc virtus sine proemio, et scelus sine supplicio nunquam relinqueretur, homines servili affectu virtutes solum propter praemia sectarentur, et a vitiis solo poenae metu se abstinerent; unde debitus moralium actionum finis abesset. « Si, inquit idem sanctus Doctor, omnibus eas (*res secundas*) petentibus daret, nonnisi propter talia praemia serviendum Illi esse arbitraremur; nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos, et avaros [4] ». Nec omittendum quod Deus impios florere permittit, ut ex bonorum ab Ipso receptorum consideratione, et piorum exemplo ad meliorem frugem revocentur; vexari autem pios, ut in virtutum exercitio magis confirmentur. « Patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos [5] ». Et s. Gregorius Magnus: « Omnipotens Deus ideo quosdam percutit, ut et percussos erudiat, et non percussis occasionem praebeat bonis operibus [6] ». Quare bona, et mala huius vitae

---

1) *De Civ. Dei*, lib. I, c. 8.
2) *Ibid.*, c. 9.
3) *Ibid.*, c. 8.
4) *Ibid.*
5) *Ibid.*
6) *Moral.*, lib. VII, c. 24, n. 29, p. 224. Praestat haec alia eiusdem sancti Doctoris praeclara verba afferre: « Saepe diu tolerat (*Deus*), quos in perpetuum damnat; nonnumquam vero concite percutit, quia pusillanimitati innocentium consolando concurrit. Aliquando ergo omnipotens Deus diu praevalere iniquos patitur, ut iustorum mundius vita purgetur. Aliquando vero iniustos celeriter trucidat, eorumque interitu innocentium corda confirmat. Si enim nunc omnes male agentes percuteret, extremum iam iudicium quis exhiberet? Si autem nullum omnino percuteret, quis Deum res humanas curare credidisset? Nonnumquam ergo iniquos ferit, ut ostendat, quia inulta mala non deserit. Nonnumquam vero iniquos diu tolerat, ut considerantibus insinuet ad quod eos iudicium reservet »; *Op. cit.*, lib. V, c. 18, n. 35, p. 154, 155.

rationem mediorum ad futuram adquirendam felicitatem habere dicenda sunt.

352. Plura igitur sunt, quibus ea, quam Increduli regerunt, obiectio iampridem soluta a PP. est [1]. Quocirca impudenter asseruit Baylius illi difficultati in hunc usque diem responso nullo satisfieri potuisse [2]. Ceterum, providentiam Dei negare, quia non omnes illius effectus assequimur, manifestae insipientiae aeque est, ac multa, quae etiam nostris oculis patent, in dubium revocare, quia eorumdem rationem perspectam non habemus. Hinc s. Gregorius Nazianzenus, postquam pluribus ostendit exemplis, « habere quidpiam aequabile apud Deum etiam illam, quae videtur, inaequalitatem », recte animadvertit eos, qui de providentia Divina dubitant, « non multum iis, qui nausea, et vertigine laborant, dissimiles esse, qui omnia sursum, deorsumque verti putant, cum ipsi vertantur [3] ». Et sane, Divina providentia totam rerum creatarum tam multiplicium, atque diversarum universitatem complectitur, easque, etsi plerumque inter se non solum dissimiles, sed etiam contrariae sint, intra unum ordinem retinet [4]. Quid ergo stultius fingi potest, quam ob aliqua, quae non percipiuntur, Divinam providentiam e medio tollere, licet non nisi eadem providentia omnia regi posse sit tam perspicuum, quam quod maxime? [5] Audiatur s. Thomas: « Ex hoc quod nescimus, qua de causa Divina providentia singula dispenset, non est tamen dubium, quin in omnibus bonis, et malis, quae eveniunt, sive bonis, sive malis, sit recta ratio, secundum quam Divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis, quod inordinate, et irrationabiliter eveniant. Sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei, quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque, quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur [6] ». Ad quod idem illa s. Augutini verba spectant: « Si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum; eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulcritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis

---

1) Vid. Riccardi, *La Provvidenza Divina*, ecc., c. 2, p. 46 sqq, Torino 1837.

2) *Dict. hist. et crit.*, art. *Rufin.*

3) *Orat.* XVI, c. XLII, XLIII, *Opp.* t. I, p. 260, ed. cit.

4) « Providentia, ait Clemens Alex., res administrans, posita in rerum divinarum et humanarum scientia, per quam eas, quae sunt in mundo, repugnantias, creationis pulcherrimam existimat harmoniam ac concordiam »; *Strom.* lib. IV, n. VI, *Opp.* t. I, p. 581, ed. cit.

5) Vid. Cerboni, *Op. cit.*, t. II, *Dispp.* III, lib. X, c. 1, p. 426, ed. cit.

6) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 5 ad 6.

hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est; magnam putant rebus inhaerere foeditatem [1] ».

353. Obiic. 2° Plura fortuito eveniunt in mundo. Ergo non omnia Dei providentia reguntur [2].

354. Resp. *Dist. ant.*: quatenus *fiunt extra ordinem causarum particularium*, *conc. ant.* quatenus *praeter ordinem Divinae gubernationis contingunt*, *neg. ant. Neg. cons.* Responsio est s. Thomae : « Dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt: sed quantum ad Divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo [3] ». Sane fieri potest, et interdum fit, ut aliquid, si ad causas inferiores referatur, sit fortuitum, non vero, si ad aliquam causam ipsis superiorem. « Sicut, ait idem sanctus Doctor, si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est; quia accidit praeter utriusque intentionem: si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum [4] ». Iamvero ita se res habet circa ea, quae fortuito evenire in mundo dicuntur; nempe « praeter ordinem alicuius particularis causae aliquis effectus evenire potest, non autem praeter ordinem Causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem. Sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae ex aliquo impedimento; puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam; et sic usque ad Causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima Causa universalis non unius generis tantum, sed totius entis, impossibile est, quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis. Sed ex hoc ipso, quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine Divinae providentiae, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est, quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam [5] ». Itaque nihil fortuiti in hac rerum universitate evenit, quippe quod « ea, quae hic per accidens aguntur,

---

[1]) *De Ordine*, lib. I, c. 1, n. 2. Vid. p. 351-354. « Hinc Origenes: « Cum certum sit omnia, quae in hoc mundo sunt, vel geruntur, Dei providentia dispensari, quaedam quidem satis evidenter apparent quod providentia gubernatione digesta sint; alia vero tam occulte, tamque incomprehensibiliter explicantur, ut penitus in his lateat divinae ratio providentiae »; *De Principiis*, lib. IV, n. 6, p. 162, ed. cit.

[2]) « Sunt qui fortunae iam casibus omnia ponunt,
Et nullo credunt mundum rectore moveri »; Iuven., *Sat.* XIII.

[3]) I, q. CIII, a. 7 ad 2.

[4]) I, q. CXVI, a. 1 c. Cf p. 453, 454.

[5]) *Ibid.*, q. CIII, a. 7 c.

sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia Divina [1] ».

355. Obiic. 3° Si Providentia Dei ad omnes, et singulos effectus pertineat, divinae voluntati iniuriosus est, qui in gerendis negotiis et suam, et aliorum curam interponit; qui morbo laborans sanitatem in remediis quaerit; haec enim omnia Deo summe provido committenda sunt. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

356. Resp. *Neg. mai.* Et sane « divina operatio non excludit operationes causarum secundarum [2] », atque « Deus unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae »; quapropter « expectare a Deo subsidium, in his, in quibus aliquis se potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis, et Deum temptantis. Hoc enim ad Divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones ». Scilicet Deus, quemadmodum paulo ante adnotavimus [3], omnia quidem per se in finem dirigit, utitur vero causis secundis ad executionem illorum, quae sunt ordinata in finem. « Non est igitur expectandum a Deo, ut, omni actione propria, qua sibi aliquis subvenire potest, praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim Divinae ordinationi repugnat, et bonitati Ipsius ». Id unum postulatur ab eo, qui Divinam providentiam agnoscit, ut scilicet totum sui laboris eventum Deo permittat, et referat, Ipsiusque voluntatem in omnibus animo submisso veneretur. « Hoc, subdit idem sanctus Doctor, dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse solicitos de eo, quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non au-

---

1) I, q. CXVI, a. 1 c. Et s. Augustinus : « Nihil fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore, invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris, aut iubeatur, aut permittatur » (*De Trin.*, lib. III, c. 4, n. 9). Et alibi: « Nullo modo tamen inde aliquid legibus summi illius Creatoris, Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur » (*De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 12. Cf *ibid.*, lib. V, c. 7, et *Qq. LXXXIII*, q. 24). Hinc in lib. I *Retract.*, c. 1, n. 2, retractat aliquoties a se usurpatum nomen *fortunae*, inquiens: « Sed in eisdem tribus libris meis (*Contra Academicos*) non mihi placet toties me appellasse Fortunam; quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum, vel in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: Forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito; quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Hoc etiam ibi non tacui, dicens: « Etenim « fortasse, quae vulgo *fortuna* nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque « aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est ». Dixi quidem hoc, verumtamen poenitet me sic illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet, Hoc Deus voluit; dicere, Hoc voluit fortuna ».

2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 77. Quare Divina providentia, etsi *attingat a fine usque ad finem fortiter*, tamen *disponit omnia suaviter*; *Sap.* VIII, 1.

3) Pag. 503-504.

tem prohibuit nos esse sollicitos de eo, quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere [1] ».

357. Ex his etiam illi arguuntur, qui Divinam providentiam ideo denegant, quia sua cuique negotia, prout magis, vel minus industria, viribus, immo et fraudibus unusquisque utitur, respondent. Etenim sapienter disposuit supremus Provisor, ut humanae industriae plerumque [2] responderet eventus ; ne scilicet in otio homines delitescerent, sed ratione ac viribus acceptis uterentur.

358. Obiic. 4° Admissa Dei providentia, cuius decreta certe frustrari non possunt, actum est de nostra libertate; nec ulla erit contingentia, sed omnia ita erunt, ut non possint non esse, nec aliter esse. Ergo.

359. Resp. *Neg. ant.* Dei providentia neque a nobis libertatem, neque a rebus contingentibus contingentiam excludi iam docuit s. Thomas. Non excluditur quidem libertas. « Cum enim Divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae, et modi essendi, non sequitur, quod, si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt *a Deo provisa*, ut per nos libere fiant [3] ». Idem dicendum de contingentibus; Deus enim ipse providit, ut quaedam necessario, quaedam contingenter evenirent. « Quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter secundum conditionem proximarum causarum [4] ». Non ergo frustrantur Divina decreta; nam « cuncta eveniunt eo modo, quo Ipse providet, sive necessario, sive contingenter [5] ». Et sane, « si Deus providit hoc futurum, hoc erit... sicut Deus providit illud esse futurum ; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario [6] ».

360. Antequam hanc de Divina providentia tractationem desera-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 135-136.

[2]) Diximus *plerumque*; non semper enim eventus industriae respondent, sed aliquando a Deo aliter ordinantur, puta cum per media prorsus inepta negotia difficillima felicem sortiuntur exitum; vel cum impiorum magnae vires irritae redduntur, etc., siquidem « ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali »; I, q. XXII, a. 2 ad 4.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94; cf *ibid.*, c. 72 et 73.

[4]) I, q. XXII, a. 4 c.

[5]) I, loc. cit. ad 2.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94. « Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter, et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter, et necessario; et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet, ut contingenter eveniat » (I, q. XXII, a. 4 ad 1). Ad quam rem « considerare etiam oportet, quod, sicut divinae providentiae immobilitas necessitatem rebus pro-

mus, an *fatum*, de quo plurima superstitiose tum philosophi, tum poetae veteres effinxerunt [1], admittendum sit monere par est.

361. Porro, aliquando nomen *fati* vere, et catholice adhibetur, eoque, ut Boëtius inquit, significatur, « *immutabilis rerum mobilium dispositio, per quam Providentia suis quaeque ordinibus nectit* [2] »; vel, ut ait s. Thomas, « ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos [3] ». Quocirca « secundum hanc acceptionem negare fatum est providentiam Divinam negare [4] ».

362. Ast idem vocabulum, monente s. Augustino, non in re vera consuevit intelligi [5]. Etenim eo nomine absoluta, et indeclinabilis necessitas significabatur, quae non ex Dei voluntate, sed a natura ortum habeat [6]; vel perpetua causarum, effectuumque series, quam Deus quidem ipse fixerit, sed necessario, et ex qua dein omnes mundi eventus ita necessario consequuntur, ut nulla ipsius Dei vi solvi, aut mutari possent [7]; vel fatum *astrologicum*, sive *genethliacum*, quo adstruebatur futuram hominis cuiusque sortem ex ea, quae, ipso nascente, sit, astrorum positione ita pendere, ut praedici ex illa certo, et infallibiliter possit [8].

---

visis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut aeterna providentiae dispositio immutetur (hoc enim impossibile est); sed ut aliquis illud quod, desiderat, assequatur a Deo »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 95. Totum caput legere praestat.

[1]) Opiniones Graecorum, quae de fato, et libertate morali in vulgus ferebantur, et quae apud poetas occurrunt, recensuit Brouwer, in *Comm. de Sophoclis tragaediis*, p. 30 sqq, et in opere, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*, 1e Part., t. II, p. 427 sqq. Cf etiam Pleytè, *Diss. exhibens praecipua placita veterum Philosophorum de libertate morali*, Traiecti ad Rhenum, 1839.

[2]) *De Cons.*, lib. IV, pros. VI.

[3]) I, q. CXVI, a. 4 c.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 93.

[5]) *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9.

[6]) Hoc *fatum physicorum* Epicurus appellavit. « Praestat enim fabulas de diis amplecti, quam physicorum servire fato »; Diog. Laert., lib. X, segm. 134.

[7]) « Eadem necessitas, ait Seneca ex Stoicorum placitis, et Deum alligat: irrevocabilis divina pariter, et humana cursus vehit. Ille ipse omnium conditor, ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit » (*De Provid.*, c. V; *Opp.* p. 52, Lutetiae Parisiorum 1627). De hoc fato disserens Lactantius: « Illud vero, inquit, quale est? esse fata, quibus dii omnes, et ipse Iupiter pareat? Si Parcarum tanta vis est, ut plus possint, quam coelestes universi, quamque ipse rector, ac dominus; cur non illae potius regnare dicantur, quarum legibus ac statutis parere omnes Deos necessitas cogit » ? *Div. Inst.*, lib. I, c. XI, p. 168, ed. cit.

[8]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9. Huiusmodi fatum ita a s. Gregorio Nazianzeno describitur: « Alii induxerunt siderum principatum quemdam rationis expertem, atque indissolubilem, res arbitratu suo, immo etiam necessario contexentium, et errantium quarumdam, atque fixarum stellarum congressus, et recessiones, ac motionem, quae mundo dominetur »; *Orat.* XVI *De pauperum amore*; *Opp.* t. I, p. 260, ed. cit.

363. Itaque, etsi *fati* nomine intelligi possit ipsa Divina providentia, omnia, quae fiunt in mundo, iuxta naturam, et conditionem causarum, a quibus proveniunt, idest libera libere, et necessaria necessario disponens; tamen « nomine fati non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt... Unde Augustinus dicit in 5 *De Civ. Dei*, c. 1: *Si quis virtutem, vel potestatem Dei fati nomine appellat; sententiam teneat, linguam corrigat.* Et Gregorius (*Hom.* X *in Evang. Epiph.*) secundum eumdem intellectum dicit: *Absit a fidelium mentibus, ut fatum aliquod esse dicant* [1] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De Divina rerum Conservatione

364. Actio Divina, qua fit, ut creaturae in existentia perdurent, *conservatio divina* nuncupatur. Iam post constitutam Dei providentiam, de conservatione agimus; siquidem, ut s. Thomas advertit, « ex hoc quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet [2] ».

365. Creaturas omnes Divina conservatione indigere, ut esse pergant, ante oculos apparet. Etenim 1° si ponas ens quodpiam a Deo non conservari, hoc ipso ponis non omnia omnino pendere a Deo. Atqui id cum Dei perfectione aperte pugnat. Ergo. 2° Si iam ad ipsa entia finita mentem convertis, ultro hoc videbis. Ipsa enim sunt contingentia: quod autem contingens est, huiusmodi est pro quocumque momento temporis, nulla enim inter partes durationis successivae necessaria datur connexio. Ergo, quemadmodum creaturae, utpote contingentes, non vi naturae suae existere coeperunt, aut incipere potuerunt, sed vi actionis Divinae; ita nec vi naturae suae permanent, aut permanere possunt in existentia, sed vi ipsius Divinae actionis. « Agamus, apposite s. Hieronymus inquit, semper gratias largitori, sciamusque nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis Ipse servaverit [3] ».

366. Quibus argumentis maius robur accedit eo quod ad conservationem vis infinita exigitur [4]; et ideo, sicut ob hanc rationem creaturae existere ex se non potuerunt, ita in existentia ex se permanere non possunt. Id praeclaris his verbis s. Ioannes Chrys. enunciavit:

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 93. Cf *Quodlib.* XII, a. 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 65. Cf I, q. CIII, a. 4 c.

[3]) *Epist. ad Ctesiph. adv. Pelag.*; *Opp.* t. I, p. 188, ed. cit. Et alibi: « Fuit tempus, quando universa non fuerunt, et rursum, si voluerit Creator, in nihilum revertentur »; *In cap. III Eph.*, t. VI, p. 238.

[4]) « Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 65, n. 2.

« Non est minus continere, quam mundum fecisse. Sed si mirabile aliquid oportet dicere, est etiam maius. Nam illud quidem est aliquid ex nihilo producere; quae facta sunt autem, ad hoc, ut non sint, recedentia continere, et inter se dissidentia coniungere, hoc est illud magnum et admirabile, et indicium magnae virtutis [1] ».

367. At quamquam philosophi in hoc conveniant, quod nempe creaturae ope Divina servantur, dissentiunt tamen in explicanda ratione, qua eiusmodi conservatio perficiatur. Alii enim conservationem *directam*, et *positivam*; alii, inter quos Crousatius [2], et Galluppius [3], *indirectam* tantum, et *negativam* propugnant. Conservatio *directa*, et *positiva* ita explicatur, ut Deus iugi quodam influxu res conditas in existentia retineat. « Dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud, quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit [4] ». Conservatio autem *indirecta*, et *negativa* in eo tantum consistit, quod res, postquam e nihilo conditae sunt, propria virtute suam continuant existentiam, atque a Deo eatenus pendent, quatenus Ipse eas non destruit. Quapropter, posita conservatione directa, res in nihilum abirent, statim ac ab eis influxus Divinae actionis cessaret. Quod a s. Bonaventura his verbis asseritur: « Cum ponitur quod divina virtus se substrahat, per consequens ponitur creaturae annihilatio [5] ». E contrario, si tantum indirecta conservatio agnosci velit, ad rerum annihilationem positivus actus Divinae voluntatis requiritur.

368. Iamvero, argumenta, quae creaturas, ut existere pergant, Divina conservatione indigere demonstrant, conservationis directae, et positivae indigentiam simul ostendunt. Ergo philosophi, qui conservationem indirectam admittunt, sibi non consentiunt; sive ipsam conservationem verbis retinent, re negant. Et sane creaturae, cum non existant a seipsis, pendent a Deo non modo ut fiant, sed etiam ut permaneant in existentia; seu non solum acceperunt *esse* a Deo, qui eas fecit, sed etiam, postquam sunt factae, illud *esse* a Deo iugiter habent; quapropter, nisi Deus iugiter in eas influeret *esse*, statim in nihilum abirent. « Quoniam mundus, inquit Raymundus de Sabunda, quasi extractus est de non esse ipsum praecedente, ideo totum eius esse pugnat quasi contra non esse, semper est in potentia ad non esse de se, et semper potest non esse de natura sua. Rediret ergo iterum in nihilum, quo semper quasi vergit, nisi ipsum Deus, qui est esse,

---

1) *In Epist. ad Hebr.*, *Hom.* II, n. 3; *Opp.*, t. XII, p. 17, Parisiis 1735.
2) *Exam. du Pyrrhon.*, sect. XI, p. 453 sqq.
3) *Lezz.* etc., lez. XCIV, vol. II, p. 340 sqq, Napoli 1854.
4) I, q. CIV, a. 1 c.
5) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

manuteneret, et defenderet continue[1]». Atqui in hoc conservatio positiva, et directa consistit. Ergo. Rem ita explicat s. Thomas: « Sicut aer, dum dies est, singulis momentis illuminatur a sole, et si quando sol desinit illuminare, statim affunditur tenebris, ita creaturae singulis momentis habent *esse* a Deo; atque statim in nihilum recíderent, si actio Divina vel uno momento ab eis cessaret [2]». Et alibi: « Ad hoc quod creaturae subsistant, oportet, quod Deus semper in eis operetur, non per modum, quo domus fit ab artifice, cum, actione cessante, adhuc domus maneat, sed per modum, quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in Eius voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur [3] ».

369. Hanc doctrinam, simulque argumentationem, qua statuitur, PP. patenter edixerunt. Satis sit unum, et alterum nominare. « Creatoris, verba sunt s. Augustini, namque potentia, et omnipotentis, atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret [4] ». Et s. Cyril-

---

[1]) *Theol. nat.*, tit. 23, apud Franc. Holberg., *De theol. nat. Raim. De Sabunda Commentatio*, p. 46, Halis 1843.

[2]) l, q. et loc. cit.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. V, a. 2 ad 6. Fusius s. Bonaventura: « Quia creatura est, et accipit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset, ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, quia habet possibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem, et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse, nisi per praesentiam Eius, qui dedit ei esse. Et exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in seipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam virtutis; et est simile, si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, si non sustentaretur; sic et in proposito » (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. 1 *resol.*). Et *ibid.* (lib. II, Dist. XXXVII, a. 1, q. 2 *resol.*): « Dicendum, quod... omnem conservationem necesse est a Deo esse. Et ratio huius est necessitas, et indigentia ex parte creaturae. Omnis enim creatura ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodammodo vana est, et vanitati subiecta est. Quia vero aliunde habet esse; ideo esse est sibi quodammodo accidentale. Contrario modo est in Deo. Unde Hilarius in VII *De Trinitate*: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subiectum, sic esse creaturae non potest conservari absque munificentia creatricis Essentiae ».

[4]) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 12, n. 22. Et *ibid.*, lib. IX, c. 15, n. 27, et 28: « Si Deus subtraheret operationem *suam* intimam, qua *naturam creatam* substituit, et facit, continuo, tamquam extincta, nulla remanebit; et nisi Deus continuanter operetur, nec ullarum aliarum rerum, nec Angelorum natura subsisteret »; Cf *ibid.*, lib. VII, c. 12, et *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 25. Fere eadem ratione loquitur s. Greg. M.: « Aliud est esse, aliud principaliter esse; aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis

lus Alex. proferens verba illa Apostoli: *in Ipso vivimus, movemur, et sumus*, haec habet: « Cuncta (*Deus*) vivificat, vita cum sit secundum naturam, universorum opifex, suae proprietatis vim eis ineffabili ratione infundens; nec enim aliter conservari possent in esse suo, quae ortum e nihilo ceperunt; alioqui enim ad suam naturam redirent, idest in nihilum, nisi coniunctione, et relatione ad Eum, qui est, sui ortus infirmitatem superarent[1] ». Quare s. Anselmus adeo hanc veritatem perspicuam esse docet, ut nullum de ea dubium occurrere queat. « Dubium, ait, non nisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta, quae facta sunt, eodem ipso sustinente, vigent, et perseverant esse, quamdiu sunt, quo faciente, de nihilo habent esse, quod sunt [2] ».

370. Accedit, quod si creaturae sua virtute in existentia permanerent, in nihilum non nisi per positivam actionem Dei redigi possent; ex quo sequeretur, ut effectus positivae actionis Dei sit nihilum, quo quidem nil absurdius effingi potest [3].

371. Ad maiorem rei perspicuitatem duo hic sunt adnotanda:

1° « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse [4] ». Eadem nempe actione, qua Deus dedit creaturis *esse*, cum eas produxit, conservat illas in *esse* singulis momentis [5]; siquidem « conservatio rerum in esse nihil

---

minime subsistunt. Et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt » (*Moral.*, lib. XVI, c. 37, n. 45; *Opp.* t. I, p. 518, ed. cit.). Et infra: « Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam Auctor omnium regiminis manu retineret ». Religio nobis foret haec s. Hilarii verba praeterire: « Ergo ad Sabbati diem, ex quo odium commovebatur, responsum est: *Pater meus usque modo operatur, et Ego operor*. Est ergo opus Dei Sabbato? Est plane; nam nisi esset, coelum dilaberetur, lumen solis occideret, terra non staret, fructuum omnium incrementa deficerent, vitae hominum interirent, si Sabbati lege virtutum constitutio otiaretur »; *In Psalm. XCI*, n. 7; *Opp.*, p. 238, 239, Parisiis 1693.

[1]) Lib. IX *in Ioann.*, *Opp.* t. IV, p. 793, ed. cit.

[2]) *Monol.*, c. 13, *Opp.* p. 8, ed. cit. Et paulo post: « Sicut nihil factum est, nisi per creatricem Essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem praesentem servatricem potentiam ». Hinc omnes Theologi hanc conservationem communi consensu tuentur, eamque tradidit etiam Catechismus Concilii Tridentini his verbis: « Quemadmodum, omnia ut essent, Creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est; ita etiam, nisi conditis rebus perpetua Eius providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum recidérent. Atque id Scriptura declarat, cum inquit: *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi Tu voluisses?* » Pars I, *De duodecim Symboli Articulis*, art. 1, n. XXI, p. 30, Parisiis 1830.

[3]) Vid. Suarez, *Dispp. Met.*, disp. XVIII, sect. XI, n. 7, et disp. XXI, sect. I, n. 14.

[4]) I, q. CIV, a. 1 ad 4.

[5]) « Deus eadem virtute, qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Unde non magis ostendit Divinam potentiam productio creaturarum, quam earum

aliud est, quam influentia esse rei, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat, et efficit esse rei [1] ». Haec autem continuatio, monente Suaresio, « non est intelligenda de continuatione propria, sed nostro modo intelligendi, seu per coexistentiam ad veram successionem continuam. Continuatio enim proprie dicta solum est in re divisibili; creatio autem, et conservatio sunt una actio indivisibilis; unde eius unitas maior est, eiusque duratio non est per successionem, nec per veram continuationem, sed per eiusdem indivisibilis actionis permanentiam [2] ».

372. 2° Exinde intelligitur quomodo accipiendum sit celebre illud, quod Leibnitius etiam probavit [3], Scholasticorum effatum: *Conservatio est continuata creatio.* Iam Galluppius, Bayleum secutus [4], illud ita interpretatur, quasi nempe singulis instantibus creaturae in nihilum reverterentur, et iterum per novam crentionem ad existentiam redirent; unde infert illud effatum absurdum esse, quippe quod libertatem voluntatis humanae prorsus tollit [5]. At perperam sententiam huiusmodi tantis Doctoribus Galluppius attribuit; siquidem omnino oppositum ipsi docuerunt. Audiatur prae ceteris s. Thomas: « Sicut influentia solis per irradiationem est semper quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper: sol facit lumen in aere; ita Divina bonitas semper esse rebus influit, non aliud, et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper... creari.., sed tunc, cum primo esse acceperunt [6] ». Itaque illo effato Scholastici hoc sibi voluerunt, quod nempe entia contingentia eamdem habent indigentiam voluntatis Divinae, ut existentiam continuent, quam habuerunt, ut existere inciperent; quod eadem actione, qua Deus ab aeterno voluit, ut illa existerent, voluit etiam, ut aliquandiu existerent; quod idem actus Divinae voluntatis, qui illa conservat, sufficeret etiam ad eorum creationem, si nondum existerent; quique si cessaret, etiam eorum existentia desineret. Paucis, effato illo dogma positivae conservationis,

---

conservatio » (*In lib. II Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 3 ad 5). Et alibi: « Operatio Dei, quae est per se causa, quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem » (*Qq. dispp., De Pot.*, q. V, a. 1 ad 2. Cf Suarez, *Op. cit.*, Disp. XXI, sect. II, n. 44). Attamen creatio, et conservatio *ratione* distinguuntur, quatenus utraque rei effectionem significat, ita vero, ut illa rem antea non fuisse, haec rem antea fuisse indicet.

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 1 ad 5.

[2]) Loc. cit. Brev iter s. Bonaventura: « Quae (*successiva duratio*) quidem successiva est non ratione exigentiae ex parte Dei conservantis, sed ex parte rei conservatae »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

[3]) *Theod.*, part. III, § 385, 386, p. 615, ed. Herdmann.

[4]) *Diction. hist. et crit.*, t. III, art. *Pyrrhon*, not. B.

[5]) *Loc. cit.* Eadem ratione conservationem intelligere videtur Giobertius, *Protol.*, vol. I, Saggio III, § 1, p. 455, ed. cit.

[6]) *Ibid.* ad 4.

per quam Deus, aiente s. Ioanne Chrysostomo, « portat omnia, hoc est, gubernans, quae cadunt, continet [1] »; et per quam, ut inquit s. Hilarius, « universitas coeli palma Dei tenetur, et universitas terrae pugillo continetur [2] », Scholastici perbelle significarunt.

373. Obiic. 1° Caussae creatae opera efficiunt, quae semel effecta, pergunt existere, etsi assidua artificis manu minime teneantur. Ergo a fortiori res effectae a Deo, qui est caussa perfectissima, et efficacissima, non indigent assidua Eius actione, ut existere pergant.

374. Resp. *Neg. cons.*, *et parit.* Ratio discriminis est, quod caussae secundae non ipsum *esse*, sed tantum quosdam modos producunt; Deus autem ipsum *esse* largitur creaturis, quae proinde a Deo dependent, non solum ut fiant, sed ut permaneant in *esse*, quod acceperunt. In hoc autem Deus est causa perfectissima, et efficacissima; quia Ipse solus est a se, cetera vero sine Ipso esse non possunt [3].

375. Hac ratione s. Bonaventura allatae obiectioni occurrit: « Ad illud, quod obiicitur, quod artifex creatus potest facere per se opus stabile, dicendum quod non est simile, eo quod artifex creatus sic facit rem, quod non facit eius principia intrinseca, non enim potest in totam substantiam. Et propterea res facta conservari potest in primis, et propriis principiis, quae non dependent a perpetuitate artificis; non sic autem est in opere Dei, omne enim opus, quod Deus facit, secundum totum sui facit, et ideo totaliter ab Ipso dependet, et sine Eius adiutorio conservari non potest [4] ». Quinimmo s. Thomas argumentum in adversarios retorquet: scilicet, assignat in primis discrimen inter agens, quod est causa sui effectus *secundum esse*, atque agens, quod est causa sui effectus *secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius, quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus.* Deinde arguit hunc in modum: « Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius... Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse [5] ».

376. Obiic. 2° Quaelibet res naturalis tendit ad *esse*. Ergo potest naturaliter conservari in *esse*, ideoque Divinae actionis influxu non indiget.

---

[1]) *Loc. cit.*

[2]) *De Trin.*, lib. I, n. 6; *Opp.*, p. 768, ed. cit.

[3]) Cf s. Thom. *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.* et ad 3. Hinc s. Augustinus aiebat: « Neque enim, sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante, atque abscedente stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit »; *De Gen. ad litt.*, lib. IV cit., c. 12, n. 22.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

[5]) I, q. CIV, a. 1 c.

377. Paucis sic respondet s. Thomas: « Licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa [1] ». Et s. Bonaventura recte admodum observat eo ipso, quod res *esse* appetit, Divinam conservationem pro certa sumi. « Et si obiiciatur, quod naturalis inclinatio cuiuslibet rei est ad durandum in esse..., dicendum quod verum est de principiis rei salvatis in esse, super quae fundatur illa inclinatio. Si autem creatura sibi relinqueretur, principia rei in esse non conservarentur, imo in seipsis deficerent, et ideo inclinatio ad esse periret [2] ».

ARTICVLVS SEXTVS

De Concursu Divino

378. Ea est Divinae providentiae efficacia, ut nihil in mundo contingat, quod Ei nequeat acceptum referri. Hinc non solum ipsum *esse* rerum, sed et *effectus*, quicumque a creaturis producuntur, dominio Dei subsunt. Iam dependentia creaturarum in agendo ab actu Divinae voluntatis *concursum divinum* constituit, qui proinde definiri potest: *Actus Divinae voluntatis efficienter* [3] *influens* in *creaturarum actiones, quae ad ordinem naturalem* [4] spectant.

379. Distinguitur autem hic concursus in *mediatum*, atque *immediatum*. *Mediatus* in eo tantum consistit, quod Deus vires, quibus creaturae agunt, conservet; *immediatus* in eo, quod Deus, ut causa prima, cum ipsa creatura operante, ut causa secunda, operetur, atque eumdem effectum cum illa producat, sive existentiam effectus sua et ipse Deus actione immediate attingat; ex quo fit, ut concursus immediatus etiam *simultaneus* in scholis dici soleat.

380. Quoad concursum mediatum, quin sit creaturis ad singulos actus necessarius, nemo est, qui dubitet. Quare inquirendum nobis est, utrum, nec ne concursu simultaneo creaturae ut agant, indigeant.

381. Iam immediato Dei concursu creaturas indigere ad singulas suas actiones probamus contra Durandum, qui Deum existimavit non nisi *mediate* cum creaturis agere, quatenus scilicet operandi faculta-

---

1) *Qq. dispp., De Pot.*, q. V, a. 1 ad 13.

2) *Loc. cit.*

3) Diximus *efficienter*, ut intelligatur concursum, de quo hic loquimur, esse *physicum*, seu huiusmodi, ut Deus *per modum agentis* in actiones creaturarum influat. Qui quidem concursus ab illo, qui dicitur *moralis*, et in alliciendo, consulendo, adhortando, terrendo consistit, apprime distinguitur.

4) Diximus *ad ordinem naturalem*; quia supernaturales actus creaturarum speciale, et supernaturale auxilium, quod *gratia* dicitur, expostulant.

tem iis primo ortu concessit, et iugiter conservat [1]. 1° Quidquid habet rationem entis, Deum habet immediatum auctorem; cum enim Deus sit primum Ens, Ipse est, qui omnibus principaliter dat *esse*. Atqui quilibet effectus creaturarum habet rationem entis. Ergo oportet ut creaturarum effectus immediate pendeant a Deo [2]. Praestat idem argumentum hac alia forma exhibere: Creaturae, dum aliquid producunt, rationem *entis* aliquo modo attingunt. Atqui ratio entis, utpote effectus universalissimus, Causae universalissimae, nempe Dei, proprius effectus est. Ergo creaturae, dum agunt, effectum proprium Dei aliquo modo attingunt. Atqui causa, quae effectum proprium alterius excellentioris causae producit, non nisi per eius influxum agit. Ergo [3].

2° Effectus *immediate* dependet ab eo, per cuius actionem existit; quapropter si effectus causae creatae *immediate* ab ipsa creatura, et tantum *mediate* a Deo penderet, ipse magis a creatura, quae est causa secunda, quam a Deo qui est Causa prima, penderet. Atqui id absurdum est. Ergo [4]. Hoc argumentum ex eo maius accipit robur, quod « cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans [5] ».

---

[1]) In 2 Dist. I, q. V, Dist. XXXVII, q. 1. Haec sententia non ita Durandi est propria, ut omnium ille primus eam in Scholam invexerit. Etenim, ut iam refert s. Augustinus, aliqui fuerunt, qui putarunt « tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut Ille ordinavit, et iussit; Deum autem ipsum nihil operari »; *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 20, n. 40.

[2]) Hinc, observante eodem s. Thoma, « cum actio... sit ens quoddam... sequeretur, si actiones... a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium; quod est contra perfectionem primi Entis » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 2 *sol.*) « Et huius etiam signum est, subdit Ioannes a s. Thoma (*Cursus philos. Thomist.*, pars II, q. XXV, art. 1 p. 525, Lugduni 1678), quia, si Deus suspendat concursum, effectus non erit, siquidem non potest aliquid habere esse, si Deus non communicet illud, alias non posset Deus annihilare effectum aliquem causae creatae; annihilatio autem non fit nisi per suspensionem concursus; ergo si effectus non indigent concursu Dei, non sunt annihilabiles per suspensionem eius ».

[3]) « Ipsum esse est communissimus effectus, primus, et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde etiam, ut dicitur in libro *de Causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus Divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum Divinae virtutis operantis »; *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 7 c.

[4]) « Quia Deus, ait s. Bonaventura, est causa primordialissima, ideo est influentiae maximae in causas secundas; et adeo magnae influentiae, ut hoc modicum, seu quantumcumque parum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante Divina potentia »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. I *resol.*

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 4. «Primi agentis (ait *ibid.*) virtus est immediatissima ». Quod ita perbelle explicat: « Sint *A*, *B*, *C* tres causae ordi-

3° Admisso concursu dumtaxat mediato, creaturae accepissent quidem a Deo facultatem agendi, sed in ea exercenda sibi ipsis sufficerent; et quoniam ex legitima facultatis exercitatione creaturae perficiuntur, ipsae sine ullo Dei influxu meliores evaderent, et perfectiores. Atqui id absurdum est ac impium [1]. Ergo Deum ad singulos actus creaturarum immediate concurrere tenendum est. « Et ideo, concludit Doctor Seraphycus, haec positio, quae dicit omnem actionem esse a Deo, secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est [2] ».

382. Ut autem concursus huiusmodi rite intelligatur, operae pretium erit haec adnotare:

1° Idem effectus Deo, et creaturis non attribuitur « quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus [3] ». Neque audiendi sunt, qui, etsi in eo conveniant, quod effectus partim a Deo, partim a creaturis dicendus haud sit; tamen neque a Deo, neque a creaturis totam causalitatem, quae ad illum effectum producendum expostulatur, adhiberi opinantur, sed ipsam ex utriusque concursu integram exurgere [4]. Et sane causalitas Divina est causalitas causae universalissimae; atqui haec attingit omnia, quae effectus praesefert, cum omnia ex illius participatione sint; ergo repugnat integram non esse causalitatem Divini concursus, siquidem propter universalitatem suam omne illud attingere debet, quod attingit causa secunda [5]. Itaque effectus a Deo, et a creaturis procedit totus, non tamquam *a duobus agentibus unius ordi-*

---

natae, ita quod *C* sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod *C* exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem *B*, et ulterius, per virtutem *A*. Unde si quaeratur, quare *C* operatur? respondetur: per virtutem suam; et quare per virtutem suam? propter virtutem *B*; et sic quousque reducatur in virtutem Causae primae ». Cf etiam *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70. Huc refertur illud s. Bonaventurae: « In omni operatione Deus operatur intime, et immediate, cum Dei voluntas sit prima, et summa causa omnium specierum, et motionum »; *In lib II Sent.*, Dist. XIV, p. I, a. III, q. I *resol.*

[1]) « Omnis potentia creata, subdit Seraphycus Doctor, quantum est de se, defectiva est, nec est pure activa; ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adiuvari ab ea potentia, quae est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia; et quae sola sibi sufficit, nullo modo indigens adiuvari a causa alia »; *In lib. II Sent.* Dist. XXXVII, loc. cit.

[2]) *Loc. cit.* Et B. Albertus de sententia, quae immediatum Dei concursum negat, ita loquitur: « Alia opinio (*nempe aliquem actum non esse a Deo*) fere cessit ab aula, et a multis modernorum reputatur haeretica »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, a. 7.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70.

[4]) Apud Suarez, *Met.*, Disp. XXII, sect. I, n. 23.

[5]) Cf Ioann. a s. Thoma, *Op. cit.*, Pars II, q. XXV, art. 1, p. 525, 526, ed. cit.

[6]) I, q. CV, a. 5 ad 2.

nis, sed *a primo, et secundo agente*[1]. Nam « sicut non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente, et eius virtute; ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio, et alio modo[2] ». Et alibi: « Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet, quin una, et eadem actio procedat a primo, et secundo agente[3] ».

2° Circa unitatem actionis, quae a Deo, et a creatura elicitur, advertendum est actionem creaturae, prout actio est, esse quamdam participationem, et effectum actionis Divinae; quocirca actio illa est effectus respectu actionis Divinae; est autem actio, et non effectus respectu potentiae creatae. Hinc, subdit Ioannes a s. Thoma, actio creaturae « est eadem cum concursu Dei ad extra, qui est effectus, et participatio divina, licet distinguatur ab actione increata et aeterna Dei, cuius est participatio, et effectus ad extra[4] ». Paucis, concursus Divinus, si tamquam actio immanens Dei spectetur, est in ipso Deo tamquam volitio et substantia Eius ; si vero prout concursus *ad extra*, est effectus Dei, cum quo actio creata unum aliquid et indivisum constituitur. Quod quidem non ita est intelligendum, ut concursus Divinus cum causalitate creata coaequetur, tum quia Deus sine creato concursu potest rem producere; tum quia, cessante actione creata, concursus Divinus, rem productam conservando, adhuc permanet.

3° Concursus immediatus a philosophis diversa ratione explicatur. Alii enim illum dumtaxat *simultaneum*, alii autem etiam *praevium* esse contendunt. Illi nempe docent Deum agere cum creatura, ita ut eam adiuvando comitetur dumtaxat, non praeveniat. Isti autem arbitrantur Deum non solum adiuvare creaturam inter agendum, sed etiam ipsam ad actum efficienter praemovere[5]. Quare secundum hos philo-

---

[1]) I, q. CV, a. 5 ad 2.

[2]) *Contr. Gent.*, loc. cit. Cf *Ontol.*, c. V, a. 4, p. 161-162. Idem adnotatur a s. Bonaventura: « Nec una causa derogat alteri; sed totus effectus est a causa creata, et totus a voluntate infinita increata »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, a. II, q. 2 *ad arg.*

[3]) I, q. CV, a. 5 ad 2.

[4]) *Op. cit.*, ibid., p. 525.

[5]) Hinc concursus *praevius* nomine *praemotionis physicae* etiam appellari solet. Eius notionem perspicuis his verbis tradidit Goudinus: « Physica praemotio, sive praedeterminatio est influxus Causae primae, receptus non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet, et applicat non solum *obiective*, et *moraliter*, alliciendo, et suadendo; sed etiam *physice*, et *active*, interius inclinando, applicando, determinando ac ultimam illam activitatem, ad quam sequitur actio, influendo, et ideo dicitur motio *physica*. Sed quia motio, et applicatio virtutis activae ad agendum est prior natura quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur praevia motio, seu praemotio » (*Op. cit.*, 3 part., q. IV, art. 2, t. IV, p. 83, ed. cit.). Et *ibid.*, (art. 4, p. 98, 99): « Sicuti Deus in ratione primi Entis influit continue rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea en-

sophos Deus non solum dedit, et conservat activas virtutes causarum secundarum, et *simultanee* cum illis concurrit ad producendos effectus, sed etiam eas ad agendum physice applicat, seu movet. Quaestionem huiusmodi hic pertractare nequaquam vacat. Illud tantum ostendendum nobis est, concursu Divino, quacumque ratione explicetur, libertatem nostrarum actionum nequaquam adimi, sed potius confirmari. Sane, admisso concursu dumtaxat *simultaneo*, res manifesta est. Etenim, secundum huius concursus propugnatores, Deus causis liberis concursum indifferentem exhibet, quo nempe ipsae ad hunc, vel illum actum exercendum uti pro suo lubitu possint. Quare huiusmodi concursus ad neutram optionis partem causam liberam movet; sed eam tantummodo adiuvat, et ad agendum, prout libet, integram potestatem relinquit. Philosophi autem, qui physicam praemotionem tuentur, ita ratiocinantur: Voluntas praemota agit, et determinat se ipsam tamquam proximum agens, et determinans. Atqui ad rationem libertatis non pertinet, ut voluntas agat ex seipsa, seque determinet, tamquam prima causa a superiori non dependens [1], sed tamquam causa proxima a primo motore applicata. Ergo physica praemotio libertatem voluntatis sartam, tectamque relinquit. Porro voluntatem a primo motore, nempe a Deo, moveri, et simul liberam esse probant ex eo, quod Deus unumquodque, prout eius natura expostulat, movet; modus autem agendi voluntatis est, ut libera sit in electione bonorum particularium; voluntas ergo etiam sub praemotione libere operatur. Neque obstat, quod voluntas praemota sequi debeat illud, ad quod praemovetur; id enim ostendit quidem Divinae praemotionis infallibilitatem, quia Dei intentio deficere non potest, nullam vero necessitatem infert.

4° Ex eo quod Deus actione sua in quamlibet operationem creaturae influit, auctor peccati habendus non est; nam, ut docet s. Thomas, « effectus caussae secundae deficientis reducitur in caussam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis, et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu. Sicut, quidquid est motus in claudicatione, caussatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis, et actionis in actione mala, reducitur in Deum, sicut in caussam; sed quod est ibi defectus, non caus-

---

tis, idque per influxum praevium, et physicum...; ita quoque in ratione primae Causae caeteris omnibus influit in ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, active applicando virtutes operativas ad agendum iuxta cuiusque naturam et conditionem... Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimam actualitatem influit, vocamus *praemotionem* ».

[1]) « Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam

satur a Deo, sed ex caussa secunda deficiente [1] ». Eadem ratione loquitur s. Bonaventura: « Cum voluntas increata est bona, quae cooperatur voluntati creatae, voluntas creata potest esse deordinata, et ratione illius potest venire defectus circa operationem illam. Unde sicut videmus, quod in aliqua operatione, quae est a Deo, et a virtute creata, ex defectu virtutis creatae totaliter deficit operatio illa, sic etiam ex deordinatione illa voluntatis creatae contingit depravari illam actionem [2] ».

383. Id ipsum ex sententia philosophorum, qui physicam praemotionem admittunt, dicendum est; Deus enim, secundum ipsos, voluntatem praemovet ad actionem pravam, non quidem ut prava est, sed ut actio est. Quam rem his praesertim s. Thomae verbis explicant: « Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione, et aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta... Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab Ipso, quod etiam seipsa movent; sicut quae habent

---

causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse, et operari »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 68.

[1]) I, q. XLIX, a. 2 ad 2. « Illud, alibi inquit, dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet, ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agendo est » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 2 ad 2). Et *ibid.* (ad 5): « Sicut actio, quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, in quantum est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis, in quantum est actio, et non in quantum est deformis, hoc modo quod actionem non faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati coniuncta hoc, quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit. Etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet, ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum; sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam eius, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit ». Idipsum s. Augustinus significavit, ubi ait: « Peccatum quidem non per Ipsum (*Deum*) factum est. Et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant » (*In Ioan. Ev. c. I*, Tract. I, n. 13). Unde Deum ita alloquitur: « Hoc solum a Te non est, quod non est, motusque voluntatis a Te, qui es, ad id, quod minus est; quia talis motus delictum, atque peccatum est »; *Conf.*, lib. XII, c. 11, n. 11.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. I *ad arg.* Atque *ibidem*: « Deus illi actioni non dat nisi bonitatem naturae; liberum autem arbitrium non privat eam bonitate naturae, sed bonitate moris. Et ista duo non habent oppositionem, videlicet quod aliquid habeat bonitatem naturae, et privatum sit bonitate moris ».

liberum arbitrium, quae, si fuerint in debita dispositione, et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequuntur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione, vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium [1] ».

384. Quod si quis, adnotante Seraphyco Doctore, argumentum *a pari* instituat hunc in modum: *Qui adiuvat aliquem furem scienter ad actionem furti, sive velit ipsum iuvare ad furtum, sive non, nihilominus dicitur currere cum fure, et culpa furis ei attribuitur; si ergo Deus adiuvat hominem ad actionem substratam malitiae et iniustitiae, videtur quod talis deformitas tamquam auctori attribuenda sit Deo*; responsio in promptu est; nempe, quod « hoc non est simile, quia decens et conveniens est, quod homo proximum non adiuvet in ea actione, in qua quis ambulat non recte; imo potius debet impedire, cum ipse nec sciat, nec possit inde bonum elicere, nec ad illud adiutorium aliqua lege adstringitur, sed potius prohibetur. Non sic autem est in proposito. Primo, quia decet Divinam liberalitatem, ut solem suum oriri faciat super bonos et malos; nec debet influentiam virtutis suae subtrahere nec bonis, nec malis, maxime secundum illam influentiam, quae respicit primum esse. Secundo vero, quia decet Divinam providentiam sic res, quas condidit, administrare, ut eas agere proprios motus sinat. Tertio vero, quia Ipse novit, et scit inde bonum elicere; et ideo cum cooperatur peccatori in actione, laudabiliter facit; et ideo nullo modo malitia, quae reddit suum auctorem culpabilem, est Ei attribuenda [2] ». Sed de hac re fusius in mox sequenti capite.

CAPVT QVINTVM

De Unitate Dei

385. Ex ipsa Dei natura, huc usque secundum intelligentiae nostrae captum explicata, Ipsius *unitas* manifestissime demonstratur; siquidem, aiente Tertulliano, « Deus, si non unus est, non est [3] ». Haec autem unitas non tantum in eo consistit, quod sit Deus indivisus in se, et a quolibet alio divisus; quod enim hac ratione unum est, aliis eiusdem ordinis, et naturae aditum non praecludit [4]; sed maxi-

---

[1]) *Qq. dispp., De malo*, q. III, a. 2 c.

[2]) *Ibid.*, a. 11, q. 1 *ad arg.*

[3]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 3, *Opp.* t. I, p. 198, Parisiis 1658.

[4]) Id significavit Origenes, ubi inquit: « Non tantum numero unus designatur, qui utique super omnem numerum esse credendus est » (*In lib. I Reg.*, n. 4; *Opp.* t. II, p. 483, Parisiis 1733). Hoc sensu etiam s. Ambrosius inquit: « Deus unus est, non

me in eo, quod cuiuslibet alterius sibi aequalis consortium excludit, ita ut proprie *unicus* dicendus sit. « Deus, . . . apposite s. Bernardus, si dici possit, unissimus est. Unus est sol, quod non sit alter; una luna, quod aeque altera non sit. Atque id quidem Deus, sed plus. Quid plus? Unus est etiam sibi. . . Nihil in se, nisi se habet. . . Hinc de Eo Boëtius: Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum « in Eo aliud praeter id quod est » [1]. De hac unitate Dei, tractationem suscipimus; nemo enim ex iis, qui Metaphysicae studia excolunt, est, qui Roussovii negligentiam, atque segnitiem non reprehendat, nihil sibi curae esse, unum, an duo, an plura rerum principia constituenda sint, aperte confitentis [2].

ARTICVLVS PRIMVS

De erroribus adversum unitatem Dei

386. Turpissimus ille error, quo plures admittuntur dii, appellatur *Polytheismus*. In quem totum fere ethnicorum vulgus incidit; quin immo tanta deorum ab iis excogitata fuit multitudo, ut Hesiodus eorum triginta millia numeraverit [3].

387. Etsi autem haec insana deorum multitudo ab ethnicis non *in diis maioribus*, sed *minoribus*, quos Naso alicubi *de plebe Deos* appellat, agnita fuerit; tamen, secus ac Lamennaisius asseruit [4], plures deos ab iis cultos fuisse vel ex hoc ostenditur, quod Ecclesiae PP., qui profecto paganam theologiam, ac religionem adprime callebant,

---

unus numero » (*In Exposit. Ev. Lucae c. XVIII*, lib. VIII; *Opp.* t. III, p. 144, ed. cit.) S. Basilius autem (*Epist.* CXLI, *Opp.* t. II, p. 925, 926, Parisiis 1618) Deum unum natura, non numero appellandum esse censet; quia « omnis numerus illa significat, quae materialem et circumscriptam naturam sortita sunt. Illa enim simplicissima solitudo, atque singularis unitas simplicem, et incircumscriptam significat essentiam ».

[1]) *De Consider.*, lib. V, c. VII; *Opp.* t. II, p. 144, Venetiis 1590.

[2]) *Émile*, t. III, p. 56.

[3]) « Triginta millia sunt Geniorum in alma terra immortalium,
Qui custodes sunt hominum articulate loquentium »;
Op. et Dier., v. 200.

[4]) *Essai sur l'indifférence* etc., t. III, passim. Beausobrius (*Hist. critique de Manichée, et du Manichéisme*, lib. IX, c. 4, § 42, 2 voll. in-4°, 1734-1739), aliique Protestantes, hoc ipsum, nempe cultum, quo ethnici plures deos prosequebantur, huiusmodi fuisse, ut ad unum supremum Deum referretur, insinuare adnituntur, ea mente, ut Ecclesiae Catholicae, in eo quod cultum in Sanctorum imagines adhibet, eiusdem paganae superstitionis notam inurant.

perabsurdum hunc errorem omnes ad unum adversus illos explodendum susceperunt [1].

388. Polytheismus saepe cum idololatria confunditur, quamvis haec, si proprio sensu accipiatur, non omnes polytheismi species amplectatur. Cultus enim polytheistarum valde multiplex fuit, cuius hae praecipuae formae numerantur: *Feticismus*, seu cultus rerum quarumlibet, tum viventium, tum vita carentium, uti plantarum, ignis, fluviorum, etc.; *Sabaeismus*, seu *astrolatria*; *Zoolatria*, seu cultus animalium; *Anthropolatria*, seu cultus hominum, uti heroum, et saepe tyrannorum; *Idololatria* proprie dicta, seu cultus statuarum, et imaginum, quae velut dii habebantur; *Daemonolatria*, seu cultus daemonum, et geniorum; denique fuerunt etiam, qui *bello*, *paci*, *febri*, *timori* etc. altaria erigerent, et cultum exhiberent [2].

389. At vero Polytheismus, ut iam alibi diximus, neque *semper*, neque *ubique* obtinuit [3]. Etenim quoad primum, antiquissima historia Mosis, quae, etsi tamquam sacra agnosci nolit, omnem meretur fidem [4], ab humani generis initio Deum unum ac verum hominibus se revelasse, et ideo *monotheismum* fuisse primaevam eorum fidem, tota quanta est, testificatur. Quae quidem cum certis veterum populorum historiis adprime cohaerent, ex quibus novimus apud antiquos Indos, Sinas, Aegyptios, Persas, antiquissimos Graecos, Romanos, nec non apud Germaniae, et Scandinaviae populos vestigia primitivae Revelationis circa unitatem Dei reperiri [5]. Hinc s. Thomas: « In prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum [6] ». Polytheismus autem paulo ante diluvium, aut, quod probabilius est, post diluvii tempora primum apparuit [7], cum apud Noachidas, causa diluvii per orbem iam dispersos, doctrinae revelatae fuerint tractu temporis vitiatae. Quocirca per duo millia annorum circiter unius Dei cultus in terris viguit. « Tempore Abrahae coeperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando [8] ».

390. Quod si quaeras, unde ortum habuerit illa tam incredibilis paganorum superstitio, respondet s. Thomas duplicem fuisse causam [9]:

---

[1]) Vid. Perrone, *Prael. theol.*, t. III, tract. *de Deo*, p. I, c. II, p. 59 sqq, Neapoli 1840; et Bergier, *Dict. de theol.*, t. III, p. 11 sqq, Lille 1844.

[2]) Vid. Lact., *Div. Inst.*, lib. I, c. 20, et. s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. IV, c. 8.

[3]) Cf *Dynam.*, c. X, art. 10, p. 629-630, vol. I.

[4] Vid. Cellerier, *De l'autorité des livres de Moïse* etc.

[5] Vid. Auctores, quos hac de re protulimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 90-93, Napoli 1845.

[6]) 2ª 2ae, q. XCIV, a. 4 ad 2.

[7]) Vid. Auctores laudatos in *Dynam.*, loc. cit.

[8]) 2ª 2ae, q. CLXXIV, a. 6 c.

[9]) *Ibid.*, q. XCIV, a. 4 c. Ad quas causas eae facile revocantur, quas recensuit Clem. Alex., *Cohort. ad Gentes*, n. 111 sqq; *Opp.* t. I, p. 36 sqq, Venetiis 1757.

« Una quidem dispositiva, et haec fuit ex parte hominum; et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus; prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt [1]... Secundo, propter hoc, quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur; et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt [2]... Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulcritudinem, seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt [3]... Alia autem causa idololatriae consummativa fuit ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua, quae videbantur hominibus mirabilia, faciendo [4] ».

391. Quod spectat ad alterum, polytheismum tamquam error universalis habendus non est. Etenim 1° praeter gentem hebraeam, quae

---

[1]) « Privatim vero, scribit etiam Lactantius, singuli populi gentis, aut urbis suae conditores, seu viri fortitudine insignes erant, seu foeminae castitate mirabiles, summa veneratione coluerunt; ut Aegyptii Isidem, Mauri Iubam, Macedones Cabirum, Poeni Uranum, Latini Faunum, Sabini Sancum, Romani Quirinum. Eodem utique modo Athenae Minervam, Samos Iunonem, Paphos Venerem, Lemnos Vulcanum, Naxos Liberum, Apollinem Delphi. Sic per populos atque regiones, varia sacra suscepta sunt, dum grati homines esse in suos principes cupiunt, et quod alios honores, quos vita carentibus deferant, invenire non possunt »; *De falsa rel.*, lib. I, c. 15; *Opp.* t. I, p. 194, ed. cit.

[2]) Id primum apud Phoenices, et Aegyptios in more fuit positum, et ab iis ad alios populos translatum. Vid. Euseb. *Praep. Evang.*, lib. I, c. IX, p. 32, ed. cit.

[3]) Cum, e. g., a sole tot in se collata beneficia viderent, illum tamquam numen salutabant. Quam solis venerationem Heroum et Daemonum veneratione antiquiorem fuisse monet Eusebius, qui eam a Phoenicibus, et Aegyptiis ad Graecos translatam esse refert (*Op. cit.*, lib. I, p. 29). Nonnulla autem animalia propter utilitatem, quam hominibus afferebant, in Deorum numerum accepta esse auctor nobis est Cicero: « Ipsi, qui irridentur, Aegyptii nullam belluam, nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt; velut Ibes maximam vim serpentum conficiunt, cum sint aves excelsae, cruribus rigidis, corneo proceroque rostro: avertunt pestem ab Aegypto, cum volucres angues ex vastitate Lybiae vento Africo invectas interficiunt atque consumunt: ex quo fit, ut illae nec morsu vivae noceant, nec odore mortuae. Possum de ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium dicere; sed nolo esse longus. Ita concludam belluas a barbaris propter beneficium consecratas »; *De nat. deor.*, lib. I, c. 36.

[4]) Ex his vides quam turpiter erraverint Augustus Comte, aliique Sansimoniani, qui cultum in primaeva aetate ab hominibus adhibitum feticismum fuisse contendunt. Sed de hac abnormi sententia vid. quae late disserta sunt in cit. Op. *I principali sistemi sul Criterio*, c. II, § VI, p. 213-233, Napoli 1858; necnon in Eph. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, cit., p. 81-108. Ante illos autem Mirabodius (*Systèm. de la Nature*, t. II) opinionem de uno Deo a stulta illa veterum opinione de anima mundi ortam esse, ac proinde posteriorum dumtaxat aetatum hominibus placuisse per summam stultitiam et impietatem ausus est scribere.

certe florentissima fuit [1], etiam, ut inquit s. Augustinus, *in ceteris hac, atque illac gentibus alii* fuerunt, qui veram coluerint Religionem [2], eorumque numerum haud valde exiguum fuisse monuit Richardus Victorinus, ubi Isaiae locum: *Ad me clamat ex Seir*, interpretatus est: « Non autem solummodo multi ex his, qui Seir erant, huiusmodi Dominum clamoribus interpellabant, sed etiam ex aliis nationibus innumeri in Christi adventum suspirabant, Christi adventum desiderabant, et cum omni desiderio expectabant. Hinc est illud Iacobi Patriarchae de Christo vaticinium: *Et Ipse erit expectatio gentium* [3] ». 2° Omnes illi, qui primis Christianae Religionis temporibus adversus Gentiles scripserunt, hoc sibi probandum susceperunt, maximi nominis philosophos unum rerum omnium parentem, ac Deum professos esse [4]. 3° Neque apud plebem paganorum unius supremi Dei notio omnino obliterata fuit; rationis enim lumen, quod Tertullianus *testimonium animae naturaliter Christianae* appellat, haud omnino in eis extinctum fuit [5]. Atque « maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, Deum Moysi tamen norunt, etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum deorum; et: si Deus dederit; et: quod Deo placet; et: Deo commendo [6] ». Quod si multi ex iis reipsa, ut antea dixi-

---

[1]) Wegscheider (*Op. cit.*, Pars II, c. 1, § 59, not. *d*, p. 246, ed. cit.) « Iudaeorum vulgus numina ab aliis populis culta pro veris diis habuisse, potentia quidem Iehova minoribus » asserit. At eum in errore versari vel ex hoc uno coniici potest, quod tota, quanta est, Lex Mosaica unum Deum praedicat, deorumque, quos gentes colebant, fatuitatem singulis fere paginis aperit. Hinc si quando gens illa ab institutis suis deficiens falsa numina coluit, illico per Prophetarum admonitiones ab impio hoc cultu se revocavit.

[2]) *Liber ad Deogratias*, seu *Epist.* CII, q. II, n. 15. Et alibi: « Nec ipsos Iudaeos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, praeter Israelitas, ex quo propago Israel esse coepit, reprobato eius fratre maiore. Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit; homines autem quosdam non terrena, sed coelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt, quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Iob, qui nec indigena, nec proselytus fuit, sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est; qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad iustitiam, pietatemque adtinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur... Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, Eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Ierusalem »; *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 47. Vid. Bergier, *Traité de la vrai religion*, 1e part., c. 1, art. 1, Paris 1780.

[3]) *De Incarn. Verbi*, c. 2, p. 282, Venetiis 1592.

[4]) Vid. Hoocke, *Religionis naturalis, et Revelatae principia*, t. I, sect. II, art. 2, p. 110, ed. cit. Vid. etiam Brenna, *De generis humani consensu* etc., t. II, p. I, c. 3, p. 18 sqq, et c. XX, p. 129 sqq, ed. cit.

[5]) *Apolog.*, c. XVII; *Opp.* t. I, p. 64, ed. cit.

[6]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10, p. 201, ed. cit. « Hanc ob rationem aiebat Minutius

mus, plures coluerint Deos, id ex eo evenisse dicendum est, quod ad dictamen illud rationis animum attentum non tenebant, vel quod secum ipsis discrepabant.

392. Opinioni de pluribus diis *Ditheismus*, seu doctrina de duplici Deo, altero bonorum omnium causa, altero mali omnis et calamitatis fonte, proxime accedit.

393. Ditheismus vulgo *Manichaeismus* a Manete appellari consuevit, at longe antiquioris prae Manete fuit aetatis; siquidem inter Persas, Aegyptios, aliosque orientales populos sacra fuit istius doctrinae traditio [1]. Attamen non adeo pervagata, ut omnibus fere gentibus, ipsisque politioribus philosophis eam insedisse opinionem cum Plutarcho [2] dicatur; siquidem dualitas principiorum, Deus nempe, et materia tamquam principium passivum, quae quidem valde communis fuit, alia est a dualismo, de quo hic sermo est [3]. Illud insuper adnotandum, quod non omnes ii, qui duo principia, alterum boni, alterum mali causam, effinxerunt, illa tamquam duos deos aeternos, aequales, qui in mundi administratione aeternis pugnis sese fatigarent, opinati fuere [4]; quemadmodum enim ipse Plutarchus testatur [5], multis veterum, Persis, Aegyptiis, et aliis persuasum fuit Deum causam boni potestate et robore longe superiorem esse Deo, unde malum esse nascitur; immo hunc mortalem esse, sensimque deletum, atque extinctum iri [6].

394. A paganis ad nonnullos Christianos error de duplici bonorum,

---

in *Octavio*, c. V: « Audio vulgus, cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt; et: Deus magnus est; et: Deus verus; et: si Deus dederit ». Cf similia Lactantii verba in *Dynam.*, loc. cit.

[1]) Vid. Christoph. Wolf. in *Manichaeismo ante Manichaeos*, Hamburgi 1707, ubi plerasque sectas, quae vel iure, vel iniuria opinionis huius arguuntur, enumerat.

[2]) *De Iside et Osiride*, p. 369, 370, *Opp.* t. II, Lutetiae Parisiorum 1624. Ei adstipulati sunt Spencer (*De Hirco emiss.*, c. 19, sect. I), Windet (*Devita functorum statu*, p. 15 sqq), et Isaacus Beausobre (*Op. cit.*).

[3]) Vid. *Mèm. de l'Acad. des Inscript.*, t., 50, p. 355, et 377.

[4]) Zoroaster Persarum Propheta, et Legislator conditor dogmatis de duplici principio independente, altero boni omnis, altero mali auctore, a plurimis habetur. Verum id sine ulla dubitatione asserere non licet; nam Thomas Hydeus (*Veterum Persarum et magorum religionis historia*, Oxonii 1760) Zoroastrem eiusmodi quid docuisse diserte negat, atque non desunt, qui ex illa doctrina *Zend-Avestae* (t. I, 2e part., p. 414, t. II, p. 343, 344, trad. Anquetil Duperron, Paris 1771), scilicet duo universorum principia ab indefinita aeternitate profecta esse, monotheismum veterum Persarum arguendum opinantur. Vid. Bergier, *Dict. théol.*, art. *Manichèisme*, t. II, p. 729, ed. cit.

[5]) *Loc. cit.*

[6]) Vid. Moshem., In not. ad *Syst. intell. Cudw.*, c. IV, § 27, not. 34, t. I, p. 545, ed. cit.

et malorum principio pervasit; siquidem Apelles [1], Cerdo [2], Marcio [3], Gnosticos [4] secuti eam haeresim induxisse leguntur. Sed longe celebriorem illum reddidit Manes, seu Manichaeus, Persa, qui teste s. Augustino, « duo principia inter se diversa, et adversa, eademque aeterna, et coaeterna, hoc est, semper fuisse, composuit; duasque naturas, atque substantias, boni scilicet, et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est [5] ». Ab eo secta Manichaeorum denominationem sumsit, quae plerisque in regionibus propagata, variis induta formis, Catholicam Religionem pluribus saeculis divexavit.

395. In recenti aetate Manichaeorum patrocinium Petrus Bayleus suscepit, nullumque non movit lapidem, ut eam impietatem tot prostratam vicibus renovaret [6]. Statuit nempe Manichaeorum hypothesim rationibus *a priori* absurdam demonstrari, sed *a posteriori* consideratam approbatione esse dignam.

ARTICVLVS SECVNDVS

Refutatur Polytheismus

396. Nonnulli Scriptores, etsi Deum unum esse non negent, id tamen a Theologis, atque Philosophis potius sumi, quam probari conqueruntur [7]. Quod quantum inique asserant ostendimus exhibendo,

---

[1]) Vid. s. Epiph., *Contr. Haeres.*, lib. I, t. III, n. 1, Haeres. XLIV; *Opp.* vol. I, p. 381, Coloniae 1682, et s. Aug., *De Haeresib.*, Haeres. XXIII.

[2]) Vid. s. Epiph., *ibid.*, Haeres. XLI, p. 300, et s. Iren., *Adv. Haeres.*, lib. I, c. 27; *Opp.* t. I, p. 105, 106, Venetiis 1731.

[3]) Vid. s. Epiph., *ibid.*, p. 306; s. Iren., loc. cit.; Euseb., *Histor.*, lib. V, c. 10, inter *Historiae Ecclesiasticae Scriptores*, t. I, p. 132, Augustae Taurinorum 1746; Tertull., *De Praescr.*, c. 51, p. 418; et *Adv. Marc.*, lib. I, c. 6, p. 199, ed. cit.

[4]) S. Iren., *ibid.*, c. 29, p. 108. Cf Lewald, *Comment.* etc., *De Doctrina Gnostica*, Heidelbergae 1818. Hinc Celsus, ut refert Origenes, Christianos omnes ut oneraret invidia, Gnosticorum ipsis somnia exprobrabat; *Contra Celsum*, lib. VI, n. 53 sqq, *Opp.* vol. I, p. 673 sqq, ed. cit.

[5]) *De Haeresib.*, Haeres. XLVI. Vid. eiusdem sancti Doctoris libros *contra Faustum Adimantum*, *et Fortunatum*. Auctor art. *Manichèisme* in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. IV, p. 97 sqq, Paris 1849, post Beausobre (*Op. cit.*, cuius audaciam repressit P. Aug. Georgius in *Alphabeto Tibetano*, p. 169), Manetis errata mitigare conatur. At in aere piscari videtur; siquidem fides habenda est s. Augustino, qui tum annis fere novem in castris Manichaeorum versatus fuit, tum cum praecipuis illius haeresis assertoribus et scriptis, et coram tam saepe congressus fuit, atque ex eorum et scriptis, et verbis errores eduxit.

[6]) *Dict. hist. crit.*, art. *Manichéens*, *Marcionites*, *Pauliciens*, *Origène*, *Xènophon*, et in *Dialogis*, et in *Rep. à un Provincial*.

[7]) Apud Clarkium, *Op. cit.*, *Lettre à un Ecclèsiastique*, etc., p. 391, 392. Sed iam ante ipsos Okamus (*In lib. I Dist. II, q. 10, a. 2*) unitatem Dei ratione naturali evidenter demonstrari non posse existimavit.

et urgendo argumenta, quibus D. Thomas, PP, vestigiis insistens, in hac demonstranda veritate utitur.

397. Atque in primis Deum ita esse unum, ut plures esse deos absolute repugnet, probatur ex summa Eius *simplicitate*. Sane « illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile ». E. gr., illud, unde Socrates est *homo*, multis communicari potest; sed id, unde est *hic* homo, non potest communicari, nisi uni tantum». Atqui, cum Deus ex sui natura sit ipsum Esse subsistens, « ipse Deus est sua natura », ac proinde « secundum idem est Deus, et hic Deus ». Ergo, sicut si Socrates per id esset homo, per quod est *hic homo*, non possent esse plures homines, aeque ac non possunt esse plures Socrates; ita impossibile est plures esse deos [1].

398. Praestat circa hoc argumentum audire Richardum a s. Victore: « Diversa substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. Incommunicabilis itaque est *Danielitas*, quia sic est substantia substantiae unius, ut non possit esse alterius. Si igitur idcirco incommunicabilis dicitur esse, quia non potest esse alterius substantiae, quanto magis si Danielis substantia esset idipsum per omnia, quod substantialitas sua? Divinitas autem ipsa est idem ipsum per omnia, quod divina substantia; idem, inquam, quod singularis illa substantia, quae sola est et a semetipsa, et a qua sola sunt cetera omnia. Tam igitur non potest ipsa divinitas communicabilis esse, quam non possunt diversae substantiae esse, una, et una diversae [2] ».

399. Ex quo argumento illud Tertulliani intelligitur: « Cur non plura si duo, quando locupletiorem oporteret credi substantiam divinitatis, si competeret Ei numerus?.. Post unum enim numerus. Quae (*ratio*) potuit duo admittere, eadem potuit et plura post: duo enim multitudo, unione iam excessa [3] ». Videlicet, si natura divina pluribus diis communicari posset, ipsa innumeris, imo infinitis diis foret communicabilis; siquidem natura, quae pluribus communicatur, ad certum numerum individuorum non determinatur, sed qua ratione

---

[1]) I, q. XI, a. 3 c. Neque huic argumento obstat illud, quod Fides nos docet, naturam scilicet divinam tribus Personis communicari. Etenim natura divina non dividitur in tribus divinis Personis, sed una numero, et indivisa manens, communicatur Patri, Filio et Spiritui Sancto; quocirca licet in tribus, manet una numero, et essentialiter singularis, seu, ut cum Damasceno loquamur, « *indivisa in divinis* divinitas est; ac veluti in tribus solibus sibi invicem cohaerentibus, nulla loci intercapedine disiunctis, una eademque lucis temperatio atque coniunctio » (*De Fide orthodoxa*, lib. II, c. 8; *Opp.* t. I, p. 140, ed. cit.) Id ipsum sanctus Nazianzenus adnotasse videtur, ubi inquit: « Quibus et simplex natura, et eadem essentia est, his quoque proprie unius vox convenit »; *Orat.* XXXVII, *Opp.* t. I, p. 520, Parisiis 1630.

[2]) *De Trin.*, lib. II, c. XII, p. 233, ed. cit.

[3]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. V, p. 199, ed. cit.

potest esse in duobus, potest esse in centum, in mille, et sic usque in infinitum [1].

400. Secundo demonstratur ex infinita Dei *perfectione*, Ens enim summe perfectum non nisi unum esse potest. Siquidem si plura essent, certo quodam discrimine inter se distinguerentur ; alioquin, si eadem prorsus natura singulis illis communis esset, non multiplex, sed unicum ens summe perfectum admitteretur. Iamvero illud, in quod differrent, imperfectio esse non potest; quippe repugnat in Ente summe perfecto imperfectionem aliquam esse. Differrent igitur aliqua perfectione, quae uni inesset, atque alteri non conveniret ; ideo nullum ex entibus illis infinite perfectum erit. Itaque Ens summe perfectum non nisi unum esse potest. Deus ergo ita est summe unus, ut omnino repugnet plures esse deos [2]. « Deus, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse, nisi unus, ut in Eo sint omnia [3] ».

401. Praeclara autem sunt verba, quibus idem Tertullianus unitatem Dei ex summa Eius perfectione derivandam esse docuit: « Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum Deum efficiat; dum hoc est in Deo ipsa, atque ita et cetera; ut sit Deus summum magnum, et forma, et ratione, et vi, et pote-

---

[1]) Quod autem Divina natura, cum sit pluribus divinis Personis communicabilis, non quidem Personis numero infinitis, sed solum tribus communicabilis est, ex eo explicatur quod « divinis Personis non communicatur natura divina immediate per se ipsam, sed mediis actionibus immanentibus; quae cum tantum duae sint, nempe intellectus, et voluntatis, ideo non sunt nisi duae Personae procedentes, et una, a qua procedunt, quarum quaelibet cum sit in suo ordine infinita, non reliquit naturam divinam in eo ordine amplius communicabilem »; Vid. Gotti, *Op. cit.*, t. I, tract. II, *De Deo*, q. II, dub. I, § III, p. 99, ed. cit.

[2]) « Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos » (I, q. XI cit. a. 3 c.). Quam ratiocinationem perspicuis hisce verbis iam s. Ioannes Damascenus insinuaverat: « Deus perfectus est, et absque defectu, sive bonitatem, sive potentiam spectes, principii, ac finis expers, sempiternus, incircumscriptus, ac denique, ut rem uno verbo complectar, omnibus modis est perfectus. Quocirca si plures Deos esse asseruerimus, inter plures discrimen animadvertere necesse erit; nam si nihil discriminis inter eos reperiatur, unus potius est, quam multi. Si autem discrimen aliquod inter eos existit, ubi tandem erit illa perfectio? Etenim si vel bonitatis, vel potentiae, vel sapientiae, vel postremo temporis ratione aliquid in eo ad perfectionem desideretur, Deus certe non erit. At vero identitas sibi per omnia constans, unum potius, quam multos ostendit »; *Op. cit.*, lib. I, c. 5, p. 128, ed. cit.

[3]) Lactant., *Div. Inst.*, lib. I, c. 3, *Opp.* t. I, p. 123, ed. cit.

state. Cum de isto conveniat apud omnes..., quae erit iam conditio ipsius summi Magni? nempe ut nihil Illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, non erit iam summum magnum eversa conditione, et ut ita dixerim, lege, quae summo Magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum Magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum [1] ».

402. Quod autem Tertullianus ex omnium perfectionum complexu infert, etiam ex iis singulis inferri potest. Et sane, ut unum, et alterum exemplum proferamus, unitas Dei ex notione Entis necessarii luculenter evincitur. Ens enim necessarium hoc sibi vindicat, ut sui non existentia repugnet: ergo si plura existerent entia necessaria, eorum non existentia repugnaret. Rursum, cum Ens necessarium ex sui natura a nullo pendeat, sibique ad existendum sufficiat, posset unumquodque eorum existere, quin alia existant; ex quo fit ut eorum non existentia non repugnaret. Itaque, pluribus admissis entibus necessariis, eorum non existentia repugnaret simul, et non repugnaret. Ergo vel unum tantum est Ens necessarium, vel nullum. Quod argumentum ex iis Richardi Victorini verbis confecimus: « Si quis dicat plures deos esse, convinci poterit ex hac consideratione, unumquemlibet ab altero quolibet esse, quorum singulis sit proprium non nisi a semetipsis existere [2] ».

403. Idem Richardus id ipsum ex *immensitate* Dei comprobat: « Immensum sane merito dicitur, quod nulla mensura comprehenditur. Immensum dicitur, quod nulli mensurae aequale, vel comparabile invenitur. Si ergo plures dicimus immensos, erit quilibet eorum cuilibet alteri incomprehensibilis, erit quilibet eorum alteri incommensurabilis. Nullius itaque mensura ab altera cuiuslibet alterius comprehenditur, et consequenter unaquaeque quamlibet alteram supergreditur; erit ergo unaquaeque quavis altera maior; erit et unaquaeque quavis altera minor. Quod si est impossibile, imo quia est impossibile, impossibile erit plures immensos esse. Quod si nullus est quo-

---

1) *Adv. Marc.*, lib. I, c. III, p. 197 ed. cit. Et *ibid.*, c. V: « Quae ratio duo summa magna composuit?... Duo summa magna, duo paria, cui operae praetio, cui emolumento deputarentur? quid interfuit numeri, quum duo paria non differant uno?» Potiori iure ex notione summi Magni inferendum est dari non posse aliquos deos inferiores: « Dispiciamus aeque et hanc partem, an diversitas saltim duos capiat, si parilitas capere non potuit. Porro et hic eadem regula summi Magni patrocinabitur nobis, utpote quae totum statum vindicet divinitatis... Cum ergo summum Magnum cogatur agnoscere (*Marcion*), quem Deum non negat, non potest admitti, ut summo Magno aliquam adscribat diminutionem, qua subiiciatur alii summo Magno ... Nega Deum, quem dicis deteriorem; nega summum Magnum, quem credis minorem... Agnoscens divinitatem, negasti diversitatem »; *Ibid.*, c. VI, p. 198, 199.

2) *Op. cit.*, ibid., c. XIV, p. 235, ed. cit.

libet altero maior, vel quolibet altero minor, sicut unusquisque eorum est comprehensibilis, et commensurabilis sibi, sic erit comprehensibilis, et commensurabilis cuilibet alteri. His allegatis, indubitanter colligere possumus, quod omnino non est, necesse potest immensus, nisi unus [1] ».

404. Denique tertium argumenti genus s. Thomas ex eo sumit, quod Deus supremus rerum omnium conditor est, atque moderator [2]; nempe « ipsa creatura, ut aiebat s. Irenaeus, in qua sumus, per ea, quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse, qui eam fecerit, et regat [3] ». Si enim quidquid creatur, ab unico solum Deo creari potest, iam potuit mundus sine aliorum subsidio existere. Quis autem eum appellaverit Deum, sine quo mundus creari potuit? « Quale est enim, verba sunt Tertulliani, ut aliquid extraneum Deo sit, cui nihil extraneum esset, si quis esset? quia Dei hoc est, omnia Illius esse, et omnia ad Illum pertinere [4] ». Sin vero quidquid a pluribus illis efficitur, ab unoquoque eorum praestari non potest, nullus eorum Deus esset; siquidem, observante s. Athanasio, « neque etiam inter homines perfectum artificem, sed imbecillem appellaverimus, qui non solus, sed cum multis unum opus absolverit [5] ».

405. Item ordinata rerum omnium dispositio, et apta totius mundi per leges constantes gubernatio supremae Causae intelligentis unitatem manifeste exhibet. Si enim plures hae causae essent, et tamen in unitatem ordinis, et dispositionis convenirent, una ab altera penderet, nec proinde essent dii. « Nemo est, ita Lactantius argumentabatur, qui quidem sapiat, rationemque secum putet, non unum esse

---

1) *Op. cit.*, ibid., c. VI, p. 233, ed. cit. Et s. Irenaeus: « Quemadmodum poterit super hanc alia plenitudo, aut initium, aut potestas, aut alius Deus esse, cum oporteat Deum horum omnium pleroma in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine? Si autem extra illud est aliquid, iam non omnium est pleroma, neque continet omnia; deerit enim pleromati, aut ei, qui sit super omnia, Deo hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest, et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma. Et terminum autem, et medietatem, et finem habebit ad eos, qui sunt extra eum »; *Adv. Haeres.*, lib. II, c. 1, n. 2; *Opp.* t. I, p. 116, ed. cit.

2) Hoc tertium argumenti genus sanctus Doctor praeter loc. cit. persequitur etiam in q. CIII, a. 3.

3) *Op. cit.*, lib. II, c. XXVII, n. 2.

4) *Adv. Marc.*, lib. I, c. XI, p. 201.

5) *Orat. Contr. Gent.*, n. 39; *Opp.* t. I, pars prima, p. 38, Parisiis 1698. Hinc s. Cyprianus: « Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem » (*De vanit. Idol.*, *Opp.* p. 14, Oxonii 1682). Quibus addas licet haec s. Ioannis Damasceni verba: « Quid insuper afferri potest, quin si mundus a multis gubernetur, non dilabatur, corrumpaturque, et intereat; quippe cum inter gubernatores pugna vulgo perspiciatur? discrimen siquidem pugnae et contentioni aditum facit. Sin autem quis dicat singulos parti praeesse; quaeram ex eo, quis huius ordinis auctor fuerit, imperiumque inter ipsos partitus sit? Hic enim potius Deus unus erit »; *De Fide orthod.*, lib. I, c. V; *Opp.* t. I, p. 129, ed. cit.

intelligat, qui et condiderit omnia, et eadem, qua condidit, virtute moderetur. Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? nisi forte arbitremur, si plures sint, minus habere singulos nervorum atque virium. Quod quidem faciunt ii, qui multos esse volunt; quia necesse est imbecilles esse, siquidem singuli, sine auxilio reliquorum, tantae molis gubernaculum sustinere non possent. Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae, consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim, vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere; id perfectum, cui nihil possit accedere [1] ». Si vero non convenirent, non existeret ordo. « Non vident, subdit idem Auctor, qui deos multos esse credunt, fieri posse ut aliqui diversum velint; ex qua re disceptatio inter eos et certamen oriatur; sicut Homerus bellantes inter se deos finxit, cum alii Troiam capi vellent, alii repugnarent. Nisi enim singularum partium potestas ad unam providentiam referatur, non poterit summa ipsa constare; unoquoque nihil curante amplius, quam quod ad eum proprie pertinet; sicut ne res quidem militaris, nisi unum habeat ducem, atque rectorem. Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores, quot legiones, quot cohortes, quot cunei, quot alae, primum nec instrui poterit acies, unoquoque periculum recusante; nec regi facile, aut temperari, quod suis propriis consiliis uterentur omnes, quorum diversitate plus noceant, quam prosint: sic in hoc rerum naturae imperio, nisi unus fuerit, ad quem totius summae cura referatur, universa solventur et corruent [2] ». Atque s. Athanasius: « Si plures mundo praeessent, ordo iste servari non posset; sed omnia confusione plena essent, dum unusquisque omnia ad suum arbitrium traheret, et adversus alium pugnaret [3] ». Hinc Origenes Celsum ita arguebat: « Quanto igitur evidentius, quanto his omnibus figmentis melius est argumentum, quo quis ex praeclaro rerum, quae in mundo conspiciuntur, ordine persuasus, illius mundi veneratur conditorem, unius secumque omni ex parte consentientis unum? [4] » Accedit quod, quemadmodum s. Irenaeus monuit, *si unusquisque Deus suis contentus non erit, et curiose agit de alienis*, « iniustus erit, et avarus, et cessans esse quod Deus est. Et unaquaeque conditio suum fabricatorem glorificabit, et ipsi sufficiens erit, et alterum non cognoscet: si quo minus apostata iustissime ab omnibus iudicata dignissimam concipiet poenam [5] ».

---

1) *Div. Inst.*, lib. I, c. 3, p. 123-124, ed. cit.
2) *Ibid.*, p. 124, 125.
3) *Orat.* cit. n. 39.
4) *Contr. Cels.*, lib. I, n. 23, *Opp.* t. I, p. 340, ed. cit.
5) *Op. cit.*, ibid., c. I, p. 116, ed. cit.

ARTICVLVS TERTIVS

Specialia argumenta adversus Manichaeismum afferuntur

406. Ad explodendum Manichaeismum rationes, quibus iam Dei unitatem probavimus, possent exhiberi. Cum enim ostensum sit unicum esse Deum, qui omnium aliarum rerum conditor extiterit, plane probatur nullum esse locum alteri principio increato, quod malorum quorumlibet prima causa existat [1]. Sed praestat etiam ex aliis capitibus commentum illud refellere, scilicet 1° eo quod dualitas principiorum a Manichaeis admissa a ratione prorsus abhorret; 2° eo quod fini, ob quem excogitata fuit, adversatur, seu inepta est ad bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, originem explicandam; 3° eo quod malum cuiuscumque generis sub unico Deo summe perfecto consistere potest.

407. Quod spectat ad primum: Per principium summe malum vel intelligitur ens infinite contrarium principio bono in omni re, ut tenebrae opponuntur luci; vel intelligitur principium consors earumdem perfectionum illius, excepta sola benevolentia, ita ut sit quaedam natura divinarum perfectionum particeps, sed ad malum maxime propensa. Atqui utroque sensu repugnat principium summe malum. Ergo.

408. Prima pars *minoris* ita demonstratur: 1° Cum malum opponatur bono [2], summum malum, si re ipsa daretur, omne bonum tolleret. Atqui bonum convertitur cum ente. Ergo si summum malum daretur, hoc tolleret omne ens, sive esset *non ens* absolute sumtum; et ideo summum malum non aliter concipi potest, quam veluti *Nihil absolutum*. Atqui notio *Nihili absoluti* se ipsam destruit; quia esset simul omne ens, et nullum ens. Ergo notio mali summi est notio, quae se ipsam destruit. In quod argumentum illud s. Dionysii adprime quadrat: « Quod autem bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto vel fuit, vel est, vel erit, vel esse potest... Denique si bonum penitus sustuleris, neque essentia erit, neque vita, neque appetitus, neque motio, neque quidquam aliud [3] ».

---

[1]) Hoc principium, secundum Priscillianistas, teste s. Leone, est *diabolus*; siquidem in *Epistola* XV *dogmatica ad Turribium Episcopum Asturicensem de erroribus Priscillianistarum*, in qua 16 capitula Turribii approbat, haec habet: « Sexta annotatio indicat, eos dicere quod diabolus numquam fuerit bonus, nec natura eius opificium Dei, sed eum ex chao et tenebris emersisse; quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia »; Cap. VI, *Opp.* t. I, p. 226, Lugduni 1700.

[2]) Vid. *Ontol.*, c. II, art. 9, p. 82, vol. II.

[3]) *De Div. Nom.*, c. IV, § 20; *Opp.* t. I, p. 369, 370, Venetiis 1755. Et *ibid.*,

2° Malum, ut alibi ostendimus, *in bono fundatur* [1], ac proinde non potest esse *omnino separatum a bono*. Atqui *summum malum oportet esse absque consortio omnis boni*. Ergo *nihil est summum malum* [2].

3° Nihil intelligi potest veluti summum malum, nisi quod per suam essentiam malum est; quemadmodum non aliud summum Bonum, nisi quod per suam essentiam est bonum [3]. Atqui repugnat aliquid esse

---

§ 20, et 21, p. 371: « Malum itaque non est res aliqua. Quin ne rebus quidem inest malum ». Exinde Areopagitam existentiam mali denegasse, et optimismo plotiniano adhaesisse Rationalistae conficiunt, atque ita cum Pantheistis stetisse, in quorum systemate concipi nequit, quomodo ullum malum in mundo existat. At perperam. Etenim Doctor ille, uti iam adnotavit s. Bonaventura, « loquitur per se, quod scilicet non est in existentibus, secundum quod existentia, sed potius secundum quod deficientia, cum sit privatio et defectus » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. II, q. 2 *ad arg.*). Et sane, ipse Orientalium errorem, de quo hic sermo est, confutaturus, non negavit ullum malum esse in mundo, sed docuit malum non esse ullum ens, neque ens per se, seu ens absolutum, neque ens per participationem, quia omne ens bonum est, sed esse privationem, seu per defectum boni. « Etenim, ait, si bonum est id, quod est, et appetendum, et validum, et efficax, quomodo quidquam possit id, quod bono contrarium est, cum et essentia careat, et voluntate, et potentia, et actione? » (*Ibid.*, § 32, p. 377). Et paulo ante: « Reliquum est igitur malum esse debilitatem quamdam, defectionemque e bono » (*Ibid.*, § 30, p. 376). Inde confecit 1° malum non esse in Deo, neque aliquid divinum, quia Deus est Ens absolutum, seu ipsum esse. « Non igitur, subdit, in Deo malum est, neque malum est quid divinum » (*Ibid.*, § 21, p. 371). 2° Malum in naturis creatis non esse, si pro malo aliquod *esse* naturae creatae intelligatur, sed esse in naturis creatis, si pro malo intelligatur defectus alicuius entis, quod natura rei expostulat. « Quare, inquit, nec in daemonibus, nec in nobis ita malum est, quasi malum sit res aliqua, sed ut defectus, et carentia perfectionis bonorum propriorum » (*Ibid.*, § 24, p. 374). Itaque Areopagita in ea sententia versatus est, malum non esse in rebus per se, quia illud ex principiis propriis rerum non oritur; sed esse *per accidens*, quia in res irrepit, cum haec ab iis, quae perfectionem suam constituunt, aliqua ex parte excidunt. « Malo status tribuendus est per accidens, et propter aliud, et non ex proprio principio » (*Ibid.*, § 32, p. 376). Hac doctrina et Dualistarum, qui principium supremum per se malum, et Pantheistarum, qui nullum malum revera in natura esse autumabant, errores confutavit. Cf *Philos. Christ.*, *Dynam.*, t. III, p. 470, 471, edit. cit.

1) *Ontol.* cit., c. II, a. 9, p. 83, vol. II.

2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 15, n. 1.

3) S. Leo post verba, quae paulo ante protulimus, subdit: « Cum Fides vera, quae est Catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confiteatur substantiam, et mali nullam esse naturam » (*Ibid.*). Atque Concilium Florentinum, declarans *Fidem Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*, quae « firmissime credit, profitetur, et praedicat unum verum Deum... esse omnium visibilium Creatorem: qui, quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales, quam corporales condidit creaturas; bonas quidem, quia a summo Bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt », addit: « nullamque mali asserit esse naturam, in quantum natura est »; Vid. *Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quae de rebus Fidei et morum a Conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt* — Do-

per essentiam suam malum; quia omne ens, prout est ens, est bonum. Ergo summum malum esse repugnat [1].

409. Hanc eamdem repugnantiam s. Bonaventura variis argumentis demonstrat, ex quibus haec seligimus: 1° « Omnis potentia, ut dicit Philosophus, est de genere bonorum; ergo si aliquid est summe malum, illud omnino nihil potest; sed summum in omni genere plus potest, quam illud, quod est citra summum; si ergo illud, quod non est summe malum, aliquid potest, illud, quod est summe malum, multa potest; ergo eo ipso, quod est summum, multa potest, et nihil potest; sed haec duo sunt incompossibilia; ergo ».

2° «Omnis scientia est de genere bonorum, non tantum scientia boni, verum etiam scientia mali; scire enim malum bonum est. Si ergo aliquid est summe malum, caret notitia boni, et mali; ergo nescit facere aliquod malum, nec laedere; sed hoc ipso, quod malum est, scit laedere bonum; ergo hoc ipso, quod summe malum est, scit, et nescit bona, et mala; sed ista sunt incompossibilia; ergo ».

3° « Si est summe malum; ergo illud erit ita omnipotens in malo, sicut summe bonum in bono; ergo omne malum subiacet eius potentiae; sed cuiuscumque boni corruptio est malum; ergo cuiuscumque boni corruptio subiacet potentiae summi mali; ergo si summe malum est, potest corrumpere omne bonum; sed bonum, quod potest corrumpi, non est summum; ergo si est ponere summe malum, nihil est summe bonum; et si non summe bonum, nihil est bonum; ergo a primo ad ultimum, si est ponere summe malum, nihil est bonum [2] ». Quapropter « dicendum, quod ponere malum aliquid esse, quod nihil habeat de bono, non solum est perversitatis haereticae, sed etiam manifestae caecitatis, et stultitiae »; siquidem illa argumenta « manifeste convincunt errorem istum esse fatuum, et coecum, et

---

cument. LXXII, *Concilii Florentini Decreta*, Bulla Eugenii IV, *Cantate Domino*, p. 208, Wirceburgi 1856.

[1]) Cf *Ontol.* loc. cit., p. 86. Quae ut magis perspicua fiant, illud monendum censemus, quod nullum est argumentum, quo infertur mala, quae in mundo sunt, ad aliquid, quod est per essentiam suam malum, reduci, aeque ac bona ad aliquid, quod est per essentiam suam bonum. Enimvero bona, quae in mundo sunt, ad aliquid, quod est per suam essentiam bonum, reducuntur; quia omnes res bonae sunt ex eo, quod participes sunt infinitae bonitatis Dei. At « nullum ens, ut s. Thomas scribit, dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum »; I, q. XLIX, a. 3 ad 4. Cui concinit Doctor Seraphycus: « Ad illud, quod obiicitur, quod magis et minus accipitur secundum maiorem et minorem accessum ad terminum; dicendum, quod verum est in his, quae dicunt positionem; non autem est in his, quae dicunt privationem; imo accipiuntur per recessum. Unde magis malum dicitur, quod magis recedit a bono, et quia numquam tantum recedit, quin adhuc magis possit, hinc est, quod numquam est ibi ponere summum »; *Loc. cit.*, a. II, q. 1, *ad arg.*

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. II, q. 1 *in opponendo.*

auctorem, sive inventorem suum ostendunt fuisse excaecatum et impium ; numquam enim in tantam tenebrositatem intrusus esset impius Manichaeus, nisi fuisset longe ante servus Dei tenebrarum, qui excaecavit mentem eius, ut non fulgeret in eo illuminatio veritatis, quae super omnem irradiat intellectum [1] ».

410. Has ob rationes s. Augustinus Manichaeis merito obiicit magis absurda ab iis, quam a Paganis, circa divinitatem tradita esse. « Vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos deos colitis; eo vero in peiorem partem dissimiles, quod illi pro diis ea colunt, quae sunt, sed dii non sunt; vos autem colitis ea, quae nec dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt [2] ».

411. Altera *minoris* pars demonstratur hunc in modum: 1° Ens infinite perfectum non nisi unum esse potest. Ergo fingi nequit aliqua natura divinarum perfectionum particeps.

2° Nulla natura attributis secum pugnantibus constare potest. Atqui haec duo: naturam aliquam esse Divinarum perfectionum participem, et esse simul ad malum maxime propensam, sibi adversantur. Ergo [3].

3° Intelligi nequit, quomodo Ens infinite perfectum possit malum prosequi. Etenim ens intelligens capere mala consilia non potest, nisi ex ignoratione recti, vel utilitatis alicuius spe. Atqui ens, quod aeternum, et independens, atque infinite intelligens adstruitur, rectum ignorare nequit, et sibi sufficiens nullius utilitatis consideratione a recto avocari potest. Ergo malum prosequi nequit.

412. Itaque evidentibus rationibus *a priori* repugnantia *dualismi* evincitur. Quod cum ita sit, illud systema nullo modo potest demonstrari verum *a posteriori*; sic enim idem esset, et non esset repugnans. Fallitur igitur Bayleus, atque ratiocinandi leges ipsis tyronibus perspectas ignorat, cum dualismum falsum *a priori* fatetur, sed verum *a posteriori* demonstrari contendit.

413. Quod spectat ad alterum, in systemate Manichaeorum bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, origo explicari non potest, sive principium illud malum tamquam mera privatio, sive tamquam aliquod ens adstruatur. Etenim si esset privatio, seu nihil, ipsum velut alicuius rei causa intelligi haud potest. Sin aliquod ens, ac proinde aliquid boni, hanc entitatem vel a seipso, vel a principio bono haberet. Si primum, duo essent principia summe bona ; et ideo, secundum illud systema, nullum malum posset in mundo extare. Sin alterum, ratio, cur mala in mundo existant, principio summe bono, utpote principii mali causae, adscribenda foret ; id quod a Manichaeorum sententia abhorret.

---

[1]) *Ibid.*, *resol.*

[2]) *Contra Faustum*, lib. XX, c. 9.

[3]) Cf p. 451.

414. Praeterea, licet etiam hac alia ratione argumentari: Duo principia, quae Manichaei fingunt, vel aequalis sunt virtutis, vel inaequalis. Atqui si prius, tunc neque bonum, neque malum erit in mundo; quia vires aequales, et oppositae sese mutuo elidunt. Ad rem s. Athanasius: « Inter illos, qui paria possunt, neminem, qui excellat, et fortior sit, invenies. Etenim si, nolente altero, alter existit, aequalis certe amborum vis et imbecillitas est: aequalis quidem vis, quia alter alterius voluntatem, existendo vincit: imbecillitas vero, quia, ipsis nolentibus, res praeter mentem eveniunt; siquidem bonus, invito malo, et vicissim malus, bono nolente, existit [1] ». Si vero posterius, tunc vel unice bonum, vel unice malum obtinebit, nempe, si praevaleat principium boni, malum bacchari non sinet, nec sinere poterit; si principium malum viribus superius sit, nullum erit bonum. Ergo in Manichaeorum hypothesi ratio bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, explicari haud potest.

415. Neque bonorum, et malorum origo melius explicatur, si fingas cum Bayleo illa duo principia foedus quoddam iniisse, ne utrumque a suis effectibus producendis impediretur. Nam in primis, foedus huiusmodi naturae utriusque supposití principii adversatur. Siquidem, asserebat Manes, quemadmodum s. Archelaus testatur, Deum bonum in firmamenti medio regnum suum locasse, ut suam, quam cum Deo malo oppositionem habet, designaret [2]. Quocirca, in sententia

---

[1]) *Orat. Adv. Gent.*, n. 6, *Opp.* t. I, Pars prima, p. 6, ed. cit.

[2]) *Acta disputationis Archelai Episcopi Mesopotamiae, et Manetis haeresiarchae.* Ea protulit Zaccagni in *Collect. monument. Eccl. graec. et latin.*, Romae 1698. Manetem Archelaus ita etiam alloquebatur: « Usquequo dignitate nominis mentiris? Deum etenim solummodo nomine appellas, et deitatem ipsius humanis infirmitatibus comparas... Si... Deus murum construxit, timidum se hic, et nihil fortitudinis se habere designat ». Ibi etiam illud absurdum Manetí exprobrat, quod doceat Deum malum esse increatum, aeternum, et independentem, aeque ac Deum bonum; et illi nihilominus e diametro opponi. Denique, ceteris omissis, observat Manetem non fuisse suae doctrinae architectum, sed eam antea traditam fuisse a quodam viro suppari Apostolorum aetati, qui Scythianus vocabatur. (Vid. Bernard. Marechal, *Concordantia Sanctorum Patrum Ecclesiae Graecae atque Latinae*, t. II, *Doctrina s. Archelai*, p. 226, 227, Augustae Vindelicorum 1769.) Haec *Acta* syriaco sermone conscripta, et ab Hegemonio in graecum conversa, Archelai Episcopi Caschorum in Mesopotamia cum Manete disputationem exhibent. Ea velut fabulosa exsufflat Beausobre (*Op. cit.*); dum nihil tota retro antiquitate iis vulgatius fuerat; siquidem ipsa testantur s. Cyrillus Hierosol., qui (*Catech.* VI, n. XXVII-XXX, *Opp.* p. 104-106, Parisiis 1720, ex Actis hisce iam graecis Manetis errata desumpsit; s. Epiphanius, qui (*Adv. Haeres.*, Haeres. LXVI, lib. II, tom. II, n. X, *Opp.* vol. I, p. 627, ed. cit.) in haeresi Manetis partem Actorum inseruit; Socrates, qui (*Hist. Eccl.*, lib. I, c. 22, inter *Historiae Ecclesiasticae Scriptores*, t. II, p. 48, ed. cit.) Manetis historiam ex Actis iisdem contexuit; Photius, qui in *Bibliotheca* (n. LXXXV, p. 203, Rothomagi 1653) eadem Acta recensuit; s. Hieronymus, qui (*De Viris illustribus*, c. 72, apud Fabricium, *Bibliotheca Ecclesiastica*, p. 161, 162, Hamburgi

Manichaeorum, natura utriusque principii talis est, ut unumquodque, quantum in ipso est, non nisi effectus propriae naturae consentaneos praestare conetur; cum hoc autem necessario conatu nequit simul consistere, ut per se patet, supposita hypothesis foederis initi. Quam in rem illud Lactantii etiam quadrat: « Necesse est, ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut, si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat [1] ». Deinde, si principium summe bonum tolerare malum potest, quia ad id foedere sese adstrinxit, quin tamen bonum esse desinat, etiam absque consortio principii summe mali non desinit esse summe bonum, permittendo mala in mundo.

416. Quod denique ad tertium caput attinet, quaestioni de origine malorum magnam quidem lucem affert Revelatio, quae nos docet mala, quae in mundo occurrunt, vitamque humanam vexant, non esse ex primo Dei consilio, qui homines rectos, et sine ullo malo, et defectu animae vel corporis creavit, sed esse nostri protoparentis poenam peccati [2]. Quocirca malum, observante s. Augustino, « dupliciter appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur: quod facit, peccatum est; quod patitur, poena... ; ita homo male facit quod vult, ut male patiatur quod non vult [3] ». Sed neque naturali rationi argumenta omnino desunt, quibus malum cuiuscumque generis, ipsaque hominum peccata sub unico Deo summe perfecto consistere posse ostendat.

417. Et sane non alia malorum genera admitti possunt, quam *physicum*, et *morale* [4]; atque istud quidem dicitur *malum culpae*, si in actione humana invenitur, cum haec ad morum regulas ordinem non habet; illud vero vel sequitur conditionem naturae, quae aliquo bono privatur, et dicitur *malum naturae*, uti est rerum corruptio; vel est in punitionem culpae, et dicitur *malum poenae* [5]. Atqui tum malum

---

1718) scribit hos syro sermone primitus compositos fuisse, deinde in graecum translatos; Heraclianus, qui (ut Photius refert *loc. cit.*), notat s. Archelaum evertisse id, quod Manichaei Evangelium appellant, et Giganteum librum, atque Thesauros.

[1]) Loc. cit., p. 124.

[2]) Hinc Rationalistae, cum doctrinam de peccato originali mythicam fingant, vel cum Voltairio (*Remarques sur les pensèes de Pascal*) malum inficientur, uti Lerminier (*Étude d'hist. et de morale*; et, *Volupté, Pertracts, et critiq. littèr.*, *Revue* etc.), vel, uti Damiron (*Essai sur l'hist. de la phil.*, passim), Jouffroy (*Cours de droit natur.*, Paris 1838, lib. V, t. I, p. 141; *Melanges philosoph.*, Paris 1840), illud veluti necessarium conditionis humanae effectum, qui proinde Deum ipsum auctorem habet, agnoscunt.

[3]) *Contr. Adimant. Man.*, c. 26.

[4]) Nec dari, nec dari posse malum, quod vulgo *metaphysicum* dicitur, ostendimus in *Ontol.*, c. II, art. 9, p. 85, vol. II.

[5]) De iis, quae noxia, et inutilia in rebus esse dicuntur, et quae inter mala *physica* recensentur, vid. p. 351-354. Addimus haec s. Ambrosii: « Sed forte dicent a-

physicum, sive *naturae*, sive *poenae*, tum malum *morale* sub unico Deo summe perfecto consistere potest. Ergo.

418. Veritas *minoris* ita evincitur. Quod ad mala *physica* spectat, illa ad Deum, tamquam ad causam, non *directe*, seu *per se*, sed *indirecte*, seu *per accidens* referuntur. Siquidem quoad mala *naturae*, quae praecipue in corruptione, vel in tendentia ad corruptionem consistunt, eorum causa est Deus, non quatenus mala efficit; sed quatenus fertur in bonum, quocum contraria quaedam privatio coniungitur. « Agens, ait s. Thomas, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, et defectus, caussat sua virtute illam corruptionem, et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis Universi. Ordo autem Universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant [1]. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis Universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum [2] ».

---

liqui: Quid quod cum utilibus etiam lethalia et perniciosa generantur? Cum tritico conium, quod inter alimenta vitae noxium reperitur, et nisi praevisum fuerit, consuevit saluti nocere. Inter alia quoque nutrimenta vitae helleborum deprehenditur. Aconita quoque fallunt frequenter, et decipiunt colligentem. Sed hoc ita est, ac si reprehendas terram, quia non omnes homines boni. Sed quod plus est accipe, quia non omnes boni angeli in coelo. Sol nimio calore spicas torret, adurit gignentium prima exordia. Luna quoque viantibus iter demonstrat, latronum prodit insidias. Num igitur dignum est, his (quae utilia sunt posthabentes) Conditoris gratiam non confiteri, et ut propter aliqua alimentorum noxia, Creatoris prospicientiae derogemus? quasi vero omnia gulae causa debuerint procreari, aut exigua sint, quae ventri nostro divina indulgentia ministraverit. Definitae nobis escae sunt, et notae omnibus, quae et voluptatem generent, et corporis salubritatem. Singula autem eorum, quae generantur e terris, specialem quamdam rationem habent, quae pro virili portione complent universae plenitudinem creaturae. Alia ergo esui, alia potui, alia alii nascuntur usui. Nihil vacat, nihil inane germinat terra. Quod tibi putas inutile, aliis utile est, immo ipsum tibi frequenter alio est usu utile. Quod escam non adiuvat, medicinam suggerit, et saepe eadem, quae tibi noxia sunt, avibus, aut feris innoxium ministrant pabulum. Sturni vescuntur conio, nec fraudi est eis, quoniam qualitate sui corporis venenum succi lethalis evadunt . . . Helleborum autem periti loquuntur escam esse, et alimoniam coturnicum, eo quod naturali quodam temperamento sui corporis vim pabuli nocentis evitent . . . Non solum igitur nulla in his reprehensio Creatoris, sed etiam incrementum est gratiarum. Siquidem quod ad periculum putabas esse generatum, ad remedia tibi salutis operatur. Nam et id quod periculi est, per providentiam declinatur; et id quod salutis, per industriam non amittitur »; *Hexaemeron*, lib. III, c. IX, *Opp.* t. I, p. 26, 27, ed. cit.

[1]) Id ex eo facilius perspicitur, quod, ut in *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 239, vol. II, diximus, non esset generatio unius, nisi esset corruptio alterius.

[2]) I, q. XLIX, a. 2 c. Quomodo ordo Universi inaequalitatem rerum, aliarum nempe, quae incorruptibiles, aliarumque, quae corruptibiles sint, expostulet, sanctus Doctor explicat *ibid.*, q. XLVIII, a. 2 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71, et *in lib. II*

419. Idem dicatur de malis *poenae*, quae nempe consequuntur culpam: « Ad ordinem Universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena [1] ». Et sane, ut subdit s. Bonaventura, « defectus poenalis inseparabiliter consequitur defectum culpabilem; impossibile est enim, ut dicit Augustinus, esse dedecus peccati sine decore vindictae [2] ».

Sent., Dist. XXXIV, q. I, a. 1. Atque hic notatu dignum est ordinem societatis inaequalitatem conditionis hominum, quemadmodum ordo universi inaequalitatem rerum naturalium, expostulare. E. g., si omnes divites forent, « nullus erit artifex, non architectus, non faber, non calcearius, non pistor, non sutor, non faber aerarius, non funium contector, non aliud quidquam huiusmodi; quis enim divitum umquam haec tractare voluerit, quando ii etiam, qui haec tractant, cum opulenti fuerint, non ultra sustinent horum operum miseriam? » S. Ioann. Chrysost., *Hom.* XXXIV *in I Cor.*, n. 5, *Opp.* t. X, p. 316, Parisiis 1732.

[1]) I, q. XLIX, a. 2 c. « Malum, ait etiam, naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iustitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi »; *Ibid.*, q. XIX, a. 9 c.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2, *resol.* Atque hic utramque paginam facit captiosum illud praevertere argumentum, quo quis, cum peccatum sit nihilum, Deum hominem peccantem pro nihilo punire contenderet. En quomodo idem Seraphycus Doctor, explicans quanam ratione peccatum dicendum sit nihilum, illud sophisma exsolvit: « Dicendum, quod malum, sive peccatum dupliciter potest accipi. Uno modo abstractive, alio modo concretive. Secundum autem quod malum dicitur concretive, sic concernit illud, quod deformat, vel aliquam substantiam; et sic dicitur peccatum res mala, utpote actio mala, vel anima mala. Et hoc modo malum aliquid est, et habet esse naturae. Si autem aliquando dicatur ipsa res mala, sive peccator nihil esse, hoc dicitur quantum ad bene esse, quod quidem est esse ordinatum. Unde cum dicuntur homines nihil fieri, cum peccant, hoc non dicitur, quia omni esse priventur; sed quia privantur esse ordinato, quod quidem est esse completum, et de quo dicit Boetius, quod esse est, quod ordinem retinet, servatque naturam. Contingit iterum loqui de eo malo, sive de peccato abstractive, et hoc modo malum, sive peccatum in recto, sive praedicatione formali non est aliquid, sed nihil; quia non est ens, nec bonum, sed privatio boni. Quamvis autem malitia, vel peccatum nihil sit in recto, in obliquo tamen alicuius est, et alicuius ut oppositi, et alicuius ut subiecti. Alicuius ut oppositi utpote boni; malum enim est privatio boni; et quia sic est privatio boni, ut tamen non sit omnimoda boni adnihilatio, sic privat bonum, quod relinquit bonum; unde sic privat bonum gratiae, quod relinquit bonum naturae; sic privat actum, ut relinquat aptitudinem; sic privat bonum quantum ad effectum, ut tamen in subiecto relinquat debitum... Est etiam alicuius entis ut subiecti, quia est in aliquo ente; non enim est omnimoda privatio, sive adnihilatio... Dico igitur, quod peccatum est meritum poenae, non solum ratione privationis, sed etiam ratione debiti relicti, et boni privati; unde non est homo dignus puniri solum, quia bono caret, sed quia caret, et debet habere. Et licet carentia illa nihil sit, debitum tamen habendi aliquid est; et ideo ex hoc non sequitur, quod Deus puniat hominem pro nihilo, quasi peccatum nihil sit. Hoc autem apertum est, si quis consi-

420. Insuper *corruptio, et malum in rebus sequitur* ex eo quod *res creatae agunt secundum modum propriae naturae*; nam *propter contrarietatem, et repugnantiam, quae est in rebus, una res est alterius corruptiva* [1].

421. Quae cum ita se habeant, ita argumentamur: Si infinita Dei perfectio expostularet, ut mala physica a rebus subtrahantur, dicendum foret Deum debere auferre ab Universo ordinem, qui est ipsius Universi bonum, atque impedire quominus res creatae agant secundum modum propriae naturae. Atqui huiusmodi consequentis falsitatem nemo est, qui non videat. Ergo mala physica sub Deo summe perfecto consistere possunt.

422. Ex eo autem, quod Deus Universi ordinem sine ullius mali admixtione obtinere potuisset, inferre haud licet Ipsum ratione suae bonitatis ad hoc teneri. Nam in primis nostrum non est definire, utrum melius sit illum ordinem obtineri per physica mala, an sine illis. Deinde, etsi hoc alterum melius aestimetur, tamen dici non potest Deum, ratione suae bonitatis, ad id, quod est melius, teneri [2].

423. Adde his, quod mala physica, observante s. Basilio [3], *ad nostram utilitatem inducuntur*; siquidem plurimum conferunt, ut finem nostrum, nempe felicitatem, et certius, et facilius consequamur; exercendis enim virtutibus occasionem praebent, culpas contractas abstergunt, animum ad praesentium voluptatum contemptum, atque ad aeternorum bonorum amorem adducunt. E. g., « divitias, subdit laudatus Doctor, quidem aufert (*Deus*) iis, qui male illis utebantur, instrumentumque illis iniustitiae fuerant. Morbum inducit iis, quibus magis expedit membra habere impedita, et impetus ad peccandum tardiores. Mors venit, ubi finis adest vitae iam expletae, quem cuilibet ab initio fixit iustum Dei iudicium longe nostram utilitatem prospicientis. Fames, et siccitates, et inundationes communes quaedam sunt civitatum ac gentium plagae, hominum peccata immodica punientes. Ut enim benefacit medicus etiam ubi corpori molestiam et dolorem infert, cum morbo namque bellum gerit, non cum aegroto; sic et bonus Deus salutem omnibus per castigationem ac poenam dis-

---

deret in sensibili exemplo, scilicet, cum rex incarcerat servum, quia non reddidit tributum; vel cum aliquis creditor incarcerat aliquem, quia non solvit sibi pecuniam mutuatam; privatio enim non per se, sed cum debito est in causa »; *Ibid.*, a. II, q. 3.

[1]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[2]) Cf *Cosmol.*, c. VIII, art. 2, p. 464 sqq. Nullum ex huiusmodi naturae defectibus duci posse argumentum contra Dei bonitatem confessus est ipse Spinoza (*Tract. theol. polit.*, c. VI, p. 241, *Opp.* t. I, ed. cit.), atque etiam Bayleus, art. *Manichéens*, D.

[3]) Hom. *Quod Deus non est auctor mali*; *Opp.* t. I, p. 423, Parisiis 1618.

tribuit [1] ». Quare huiusmodi mala, bene iis utentibus bona sunt, atque, ut Theodoretus ait, non nisi improprie et vulgo mala appellantur : « Mala proprie appellamus non ea, quae vulgo existimantur, paupertatem, aegritudinem, et alia his similia, quae calamitates appellare nonnullis mos est; sed malitiam, libidinem, caeterasque iniquitates [2] ».

424. Denique illud iterum observatum volumus, quod mala, quae nostram vitam comitantur, atque ipsa mors locum non habuissent, nisi a primaevo innocentiae statu natura humana deturbata fuisset. Quare illorum malorum, quae tamen plus, quam decet, exaggerantur [3], origo ex peccato originali repetenda est. Deum vero hunc generis humani lapsum permittere potuisse ex dicendis constabit.

425. Ad malum *morale* quod attinet, ipsum inest in actione, quae a morum regula deficit. Causa igitur huius mali, utiiam s. Basilius adnotavit, in voluntate tantum creaturae rationalis sita est. « Principium ac radix est peccati ea, quae in nobis potestas est, et arbitrii libertas [4] ». Etenim, cum creatura rationalis libera sit, et limitibus circumscripta, deficiendi capacitatem habet, atque libertate uti ad bonum, vel abuti ad malum potest. « Bonum ex hoc, quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu, ex quo malum voluntarium procedit ; quia ex hoc ipso, quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae, et mensurae [5] ». Quocirca oritur hoc malum, ut s. Nyssenus inquit, « in libero animi arbitrio et electione ; tunc sistens, quando fuerit aliquis animae recessus ab eo, quod bonum est et honestum [6] ». Deus autem « malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, nullo modo vult [7] ». Et sane, « malum, quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel ex defectu actionis causatur, non reducitur in Deum, sicut in causam [8] ». Quin immo malum morale prorsus a Deo reprobari ostenditur ex eo, quod severissime illud prohibet, et insuper notiones iusti, et iniusti hominum cordibus inscripsit, et valida media, quibus ad bonum incitamur, et a malo abducimur, nobis largitur. « Nec idem, ad rem aiebat Tertullianus, habendus est delicti auctor, qui invenitur inter-

---

[1]) *Loc. cit.*

[2]) *Graecarum affectionum curatio, Serm.* V, *De natura hominis, Opp.* t. IV, p. 550, Lutetiae Parisiorum 1642.

[3]) Vid. Fred. Benedict., *Theodicea*, Annabergae 1822.

[4]) *Op. cit.*, p. 422.

[5]) *Qq. dispp., De malo*, a. 3 ad 9.

[6]) *Catechetica Oratio*, c. V, *Opp.* t. III, p. 53, Parisiis 1638.

[7]) I, q. XIX, a. 9 c.

[8]) I, q. XLIX, a. 2 c. Cf p. 522.

dictor, immo et condemnator [1] ». Et Theodoretus post verba paulo ante prolata subdit: « Nos autem ipsi haec facere audemus: causa profecto istorum sumus, non Deus, qui contraria legibus sanxit [2] ». Quare neutiquam Deum velle malum morale [3], sed illud permittere tantum dici debet, quatenus nempe illud non impedit, sed sinit, ut agentia ratione, ac proinde libertate praedita pro lubitu operentur. « Per privationem cohibitionis... peccata dicuntur permitti a Deo, in quantum non impedit, cum impedire posset [4] ». Quae privatio cohibitionis, ut subdit s. Bonaventura, non est *consensio*. Nam « permittere malum est dupliciter: aut non cohibendo manum, vel animum nec in facto, nec in retributione, et sic consentire est; vel non cohibendo manum, sed tamen puniendo transgressorem, et arguendo continue, et sic non consentit, et hoc modo Deus permittit, et non consentit [5] ».

426. Iamvero haec mali moralis permissio Divinae perfectioni haud repugnat. Etenim 1° ita Deus permittit peccatum, ut hoc ex iis, quae Deus intendit, necessario non consequatur. Deus enim hoc unum intendit, ut creatura rationalis libertate sua recte utatur, atque ita felicitatem, ad quam illam destinavit, assequatur. Ita Tertullianus Marcionem redarguebat: « Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando, et malo sponte vitando; quoniam et alias po-

---

[1]) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 9. Hinc s. Anselmus hoc praeclaro utitur argumento, ut ostendat peccatum nullo modo Deo, velut causae, adscribi posse: « Iusta voluntas hominis est ea, qua vult id, quod Deus vult eam velle; iniusta vero e contrario est ea, qua vult id, quod non vult Deus eam velle. Unde sequitur, quod si Deus vellet hominem peccare, homo peccando non peccaret, simulque voluntas eius iusta, et iniusta foret: iusta, quatenus conformis esset Divinae voluntati, qua Deus vellet illam peccare; iniusta, quatenus eidem voluntati repugnaret, quae prohibet peccare »; *De lib. arb.*, c. 8. Quod idem argumentum confecerat sanctus Nyssenus iis verbis: « Nulli reprehensioni affine esset vitium, ut quod sui effectorem et patrem Deum sibi adscriberet »; *Loc. cit.*

[2]) *Loc. cit.* Atque alibi ita Deum alloquentem inducit: « Cum iudex sim, punire nolo, sed supplicia praedico, ut comminatione peccatores prudentiores efficiam; et admoneo, et consulo, ut omnem speciem iniquitatis odio habeant, et iustae, et moderatae mentis curam gerant » (*Interpretatio in Psalmos*, Ps. LXXIV, *Opp.* t. I, p. 696 ed. cit.). Lubet addere haec Novatiani verba: « Non enim potest fieri ut sit initiator, aut artifex ullius mali operis, qui nomen sibi perfecti vindicat et parentis et iudicis: maxime cum omnis mali operis vindex sit, et iudex; quoniam et non aliunde occurrit homini malum, nisi a bono Deo recessisset »; *De Trin.*, c. IV, inter *Iacobi Pamelii Annott. in Tertull.*, p. 739, 740, Parisiis 1635.

[3]) Hanc veritatem ipsi ethnici agnovere; Vid. Sall., *De Diis et Mundo*, c. 12.

[4]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XXXIII, q. II, a. 11 *sol.* 2 c. Eadem ratione locutus fuerat Clem. Alex.: « Restat ut breviter dicamus ea, quae sunt huiusmodi, evenire, Deo non prohibente »; *Strom.* lib. IV, n. 12, p. 602, *Opp.* t. I, Oxonii 1715.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

situm hominem sub iudicio Dei, oportebat iustum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet. Ceterum nec boni, nec mali merces iure pensaretur ei, qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. In hoc et lex constituta est, non excludens, sed probans libertatem de obsequio sponte praestando, vel transgressione sponte committenda: ita in utrumque exitum libertas patuit arbitrii [1] ». Quocirca « si semel homini permiserat arbitrii libertatem et potestatem, et digne permiserat, sicut ostendimus, utique fruendas eas ex ipsa institutionis auctoritate permiserat, fruendas autem quantum in ipso, secundum ipsum, id est secundum Deum, id est, in bonum [2] ».

2° « Administratio universitatis, uti post s. Augustinum [3] inquit s. Bonaventura, est ut Deus sic res conditas administret, ut eas agere proprio motu sinat [4] ». Deus autem permittendo malum morale naturam rationalem modo, qui illi consentaneus est, gubernat; eam enim validis auxiliis instruit, ut peccatum cavere possit, sed si ipsa ad peccandum libere se determinet, non impedit, quominus pro suo lubitu se determinet. Audiatur iterum Tertullianus: « Igitur consequens erat, ut Deus secederet a libertate, semel concessa homini, id est, contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quo minus homo male libertate sua frui aggressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat [5] ».

3° Deus neque ex sua sanctitate, neque ex sua benignitate, neque ex sua sapientia peccatum impedire tenetur. Non quidem ex sua sanctitate; siquidem sanctitas Dei exigit, ut Deus peccatum odio interne infinito improbet, non vero ut teneatur omne peccatum depellere, quemadmodum ex eo, quod Deus virtutem necessario amat, non licet concludere Eum teneri efficere, ut omnia virtutis, et pietatis opera existant [6]. Neque ex sua benignitate; Deus enim non tenetur omnibus donis possibilibus hominem cumulare, nec proinde privilegium non peccandi ei concedere. Neque ex sua sapientia; siquidem sapientia Dei haud postulat, ut Deus illa mala permittere nequeat, quae ab Ipso ad maximum bonum, et ad finem sibi praestitutum ordinari possunt. « Quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur;

---

1) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 6, p. 218.
2) *Ibid.*, c. 7, p. 218.
3) *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30.
4) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *resol.*
5) *Op. cit.*, lib. II, c. VIII, p. 218.
6) « Dicendum, inquit idem Seraphycus Doctor, quod *zelus obviat peccato*, verum est salvo iure iustitiae; et iustitia, prout est ordo Universi, hoc exigit, ut Deus permittat hominem peccare secundum imperium suae voluntatis »; *Loc. cit. ad arg.*

tamen nihil prohibet, quin a superiori agente ordinetur [1] » ; scilicet mala moralia a Deo ad bonum, et ad fines suos ordinantur, non quidem quatenus Deus velit illa mala, ut bonum consequatur, sed quatenus vertit malum in bonum, et ex ipso malo elicit bonum. « Vult bonum consequens, ex quo malum ordinatur; ex quo sequitur, quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri [2] »; nimirum, si homo sua pravitate bonum in malum convertit, Deus, e contrario, sua sapientia efficit, ut bonum ex malo nascatur. « Sicut, inquit s. Augustinus, mali homines male utuntur creaturis bonis, sic Creator bonus bene utitur hominibus malis. Novit quid inde agat, qui totum creavit humanum genus. Aurifex portat, aurifex appendit, aurifex librat. Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura; et Deus nescit ubi ponat peccatorem, ut sit ordinata creatura?[3]» Hinc idem sanctus Doctor: « Neque Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo [4] ». E. g., « nisi Deus anterioribus saeculis servaret sua patientia peccatores, unde nascerentur hodie tot fideles?.. Quid diabolo nequius? Et de illius nequitia quanta bona fecit Deus? Non funderetur pro salute nostra Sanguis Redemptoris, nisi per nequitiam desertoris [5] ». Hinc, ut advertit s. Thomas, « non esset patientia, Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum [6]»; atque ex scelere omnium atrocissimo in Christum Filium Dei patratum Deus bonum omnium maximum, nempe opus nostrae redemptionis, eduxit; et, ne plura consectemur, Divinae iustitiae, clementiae, aliorumque attributorum manifestatio, quae mundi ordinem maximopere commendat, absque mali moralis permissione nullum haberet locum. Quod ita a s. Bonaventura enunciatum fuit: « Occasione mali summe manifestatur divina misericordia in electis; in Filii Unigeniti donatione, pro inimicis secundum tempus. Summe etiam manifestatur Dei iustitia in aeterna punitione reproborum. Unde Augustinus II *De Civ. Dei*: Si omnes remanerent in poena, in nullo appareret misericordis gratia redimentis. Rursus: Si omnes transferrentur ad lucem, in nullo appareret severitas ultionis [7] ».

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 4 ad 3.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 4 *sol.*

[3]) *Sermones* etc. Serm. CCCI (al. *de Diversis* CX), c. 5, n. 4.

[4]) *Enchir.*, c. XI, n. 3. Unde Deus « non eis (*creaturis liberis*) ademit hanc potestatem (*peccandi*), potentius, et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere »; *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 1.

[5]) *Serm.*, loc. cit.

[6]) I, q. XXII, a. 2 ad 2.

[7]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *resol.* Vid. *ibid.*, *Dist.* XLVI, a. 1, q. 6 *resol.*, ubi etiam advertit maiorem exurgere in mundo decorem ex malorum permis-

427. Itaque Deus non vult, sed dumtaxat permittit malum morale. Atqui haec permissio Divinis perfectionibus nihil obest. Ergo mala moralia sub unico Ente infinite perfecto locum habere possunt.

428. Rem totam ita perstringimus: Ex malis cuiuscumque generis nihil Divinae perfectioni detrahitur. Ergo frustra, praeter principium summe bonum, aliud principium summe malum Manichaei comminiscuntur [1]. Itaque, ut s. Augustini verbis utamur, « istos verbosos et miseros (quid enim aliud mitius dixerim?) penitus desere: qui dum nimis quaerunt unde sit malum, nihil reperiunt, nisi malum [2] ».

429. Obiic. 1° Effectuum oppositorum oppositae sunt causae. Atqui bonum, et malum sunt effectus sibi invicem oppositi. Ergo sicut summum bonum est causa boni, ita summum malum admittendum est, quod sit causa mali.

430. Resp. *Dist. mai.*: si sermo habeatur de causis proximis, et particularibus, *conc. mai.*; si de causa remota, et universali, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*: ita tamen, ut ad eumdem finem ordinari possint, *conc. min.*; secus, *neg. min. Neg. cons.* Utramque distinctionem ex D. Thoma accepimus. Quod ad primam attinet, « contraria, inquit sanctus Doctor, conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem [3] ». Atque id generatim circa effectus contrarios intelligendum est; nam cum de malo, quod oppositum bono est, sermo est, illud etiam observandum est, *malum proprie effectum dici non posse* [4], siquidem *malum* est « *incidens effectibus, sed non est factum per se loquendo* [5] ». Quod etiam s. Basilius insinuavit iis verbis: « Non enim subsistit, velut animal, iniquitas, neque ipsius essentiam subsistentem statuere possumus. Nam malum boni privatio est. Oculus creatus est, caecitas

---

sione, « quia vis divina, eliciens bonum ex malo, praepotens est malo; et ideo bonum, quod inde elicit, praevalet bono, quod malum corrumpit; et ideo plus valet Universum nunc, quam valuisset tunc, in quod nunc modo commendatur sapientia Creatoris. Unde Gregorius in benedictione caerei paschalis: *O felix culpa, quae talem meruit habere Redemptorem.* Et exemplum est de scypho sano, qui frangitur, et religatur filo argenteo, vel aureo; quia melior est post, quam ante, non ratione fractionis, sed ratione religationis ».

[1]) Ex iis, quae adhuc demonstravimus, « excluditur etiam, ut s. Thomas advertit, quorumdam error, qui propter hoc, quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse... Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cuius privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71.

[2]) *De utilit. credendi*, c. 18, n. 36.

[3]) I, q. XLIX, a. 3 ad 1.

[4]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 6 ad 2.

[5]) *Ibid.* ad 3.

ex oculorum perditione provenit. Ex quo nisi oculus corruptibilis fuisset naturae, numquam caecitas successum habuisset. Sic et malum in propria subsistentia non est, sed in animae laesionibus gignitur [1] ».

431. Alteram distinctionem ex his eiusdem Aquinatis verbis confecimus: « Res habent contrarietatem ad invicem, quantum ad proximos effectus; sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine, ad quem ordinantur secundum harmoniam, quam constituunt; sicut etiam patet in mixto, quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum; quia iudicium de agente, et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant [2] ».

432. Eidem obiectioni, quod ad malum morale attinet, s. Bonaventura respondit hunc in modum: « Ad illud, quod obiicitur, quod contrariorum contrariae sunt causae; dicendum quod ista propositio habet veritatem, secundum quod intelligitur de contrariis, quorum utrumque est aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter, et quae sunt ad unum effectum determinatae; aliter manifestum est esse falsam. Nam idem Deus, etiam secundum Manichaeos, fecit calidum et frigidum; et eadem rationalis potentia, secundum Philosophum, est causa oppositorum; et ideo non habet locum in malis, quia malum non dicit naturam aliquam, secundum quod malum; et quia est a voluntate secundum quod libera, quae non est determinata ad alterum contrariorum [3] ».

433. Obiic. 2° Deus aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult, et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est: quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus: quod aeque est alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus, et imbecillis est. Si vult, et potest; unde ergo sunt mala?

434. Responsio ex dictis constat. Deus enim potest utique omnia mala tollere, non vult tamen, ne impediatur bonum Universi. Neque propterea est imbecillis, aut minus bonus, qui omnipotentiam, et bonitatem suam patefacit, cum ex ipsis malis bona eliciat. « Facere malum propter bonum nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur [4] ».

---

[1]) *Op. cit.*, p. 427.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 1 ad 4.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. V, a. 4 ad 10. « Potest, ita Epicuri argumento responderat Lactantius, mala tollere, sed non vult; nec ideo tamen invidus est. Idcir-

435. Obiic. 3° Secundum illud effatum: *Quidquid est causa causae, est causa effectus*, peccatum, cuius causa est liberum arbitrium, reducitur, tamquam in causam, ad Deum, qui est causa liberi arbitrii. Atqui id sanctitati Dei repugnat. Ergo.

436. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Et sane illud effatum ad rem non facit; nam « effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum, sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam [1] ». Addatur etiam responsio s. Bonaventurae: « Ad illud, quod obiicitur, quod quicquid est causa causae, est etiam causa causati; dicendum quod contra istam propositionem peccat locus sophisticus secundum accidens, sicut et contra illam, qua dicitur, quando alterum de altero praedicatur, de quocumque praedicatur subiectum, et praedicatum; utraque enim propositio habet intelligi de praedicato, et effectu, quod ita convenit uni, quod non est extraneum alteri. Non autem sic est in proposito. Nam etsi bonum est causa mali, hoc non est secundum quod habet a summo bono; sed ratione defectibilitatis, quam habet de nihilo [2] ». Itaque « libertas arbitrii, ut cum Tertulliano loquamur, non ei culpam suam respuet, a qua (*Dei dispositione*) data est, sed a quo non, ut debuit, administrata est [3] ». Quod Origenes etiam explicavit his verbis: « Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel

---

eo enim non tollit, quia et sapientiam simul tribuit, et plus boni ac iucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia enim facit, ut etiam Deum cognoscamus, et per eam cognitionem immortalitatem assequamur, quod est summum bonum » (*De ira Dei*, c. 13). *Opp.* t. II, p. 121, ed. cit. Ob quam responsionem Bayleus (art. *Pauliciens*, litt. *E*) Lactantio graviter succenset, eo quod in statu innocentiae, sapientia, et virtus, quin ullum esset malum, eminebant. At insipienter agit; nam ad illum, de quo Epicurus loquebatur, Lactantius spectavit statum, nempe in quo multis homo obnoxius est malis, docuitque haec utilia esse, quippe per ea sapientiam, et virtutem possumus nobis comparare.

[1]) 1ª 2ae, q. LXXIX, a. 1 ad 3. « Peccatum, alibi subdit, refertur in voluntatem, sicut in causam; et quamvis voluntas sit creata a Deo, in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc, quod defectus ex ipsa incidere potest. Est enim possibilis ad defectum ex hoc, quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis, faciens eam ex nihilo, hoc tamen, quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se; unde secundum hoc non habet causam aliam; et ideo defectus, qui sequitur ex ea, secundum quod ex nihilo est, non oportet, quod in ulteriorem causam reducatur »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 1 ad 2.

[2]) *Loc. cit.*

[3]) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 9, p. 220, ed. cit.

ad defectum per negligentiam traxit. Et haec existit causa diversitatis inter rationales creaturas, non ex Conditoris voluntate, vel iudicio originem trahens, sed proprie libertatis arbitrio [1] ».

437. Obiic. 4° Praevidit Deus hominem male usurum libero arbitrio. Ergo, cum sit infinite bonus, debuisset et impedire. Quod si bonitas finita patrisfamilias necessario exigit, ut impediat, quominus sui filii bonis, quae accepturi sunt, abutantur, multo magis bonitas infinita id praestare debuit.

438. Resp. *Neg. cons.* Haec difficultas, ut Origenes monuit, « simplices fortasse et tardos permovere possit, non item eum, qui in rerum natura introspicit. Novit enim virtutem natura esse usque adeo liberam, ut, sublata libertate, ipsa e medio tollatur [2] ». Quin immo cum homo essentialiter sit rationis particeps, atque libertas sit essentialis rationis proprietas, idem fuisset condere hominem libertate carentem, ac non hominem: quod intrisecus repugnat. Nec libertas est de se malorum scaturigo, sed solum illius abusus, cum mala non fataliter, ac necessario, sed contingenter ab illa deriventur. « Defectus culpabilis, apposite advertit Doctor Seraphycus, non sequitur necessario nec inseparabiliter ad naturalem defectum. Unde non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa [3] ». Neque ullum tam fatuum hominem esse putamus, quem libertatis a Deo sibi concessae poenitere possit, cum illa sit etiam innumerabilium bonorum fons. Potuisset utique Deus absolute impedire, ne homo peccaret, retenta nihilominus libertate [4]; ast, cum id noluit, tantum abest, ut malorum permissio Eius infinitae bonitati obsit, quin potius illam mirifice manifestet, uti iam demonstratum est.

439. En quomodo allatae obiectioni responderant s. Basilius, et s. Cyrillus Alex. « Sed cur, ait ille, in structura, inquis, non habuimus, ut peccare non possemus?... Quoniam, inquam, et tu servos non quando vinctos in custodia retines, benevolos tibi esse existimas, sed cum sponte omnia, quae erga te oportet, videris agere. Sic item Deo cum puta fore amicum, non qui coactus, sed qui sponte sua virtuteque illi obtemperat. Virtus vero ex voluntate perficitur, non ex necessitate. Voluntas autem ab illis pendet, quae in nobis sunt sita. Quod vero in nobis situm est, voluntarium et spontaneum est. Qui ergo factorem reprehendit, quod non tales nos natura fecit, qui pec-

---

[1]) *De principiis*, lib. III, n. 6, *Opp.* t. I, p. 99, Parisiis 1733.

[2]) *Contr. Cels.*, lib. IV, n. 3, *Opp.* t. I, p. 504, ed. cit.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2 *resol.*

[4]) Hinc cum iis non consentimus, qui Bayleum confutantes, sanxerunt Deum, concessa semel homini libertate, non amplius mala impedire potuisse. Sane, uti iam s. Augustinus monuit, *desipiunt* qui negant « Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere »; *Enchir.*, c. 98, n. 25.

care nequeamus, nihil aliud opinari videtur, quam naturam ratione carentem ea, quae rationis est particeps, esse potiorem, et illa, quae non moventur, nec mente ducuntur, iis, quae eligunt, iudicant, conferunt, omnino praestare . . . Desinamus ergo Eum, qui sapiens est, velle corrigere. Desinamus, inquam, meliora, quam Deus fecerit, indagare [1] ». Alter vero: « Quod dicet forsan aliquis eorum qui ita sentiunt: Cur primum hominem formasti de terra, qui omnia nosti? Nec enim ignorabas casurum illum, spreto, quod acceperat, mandato. Quid porro hinc sequitur? illud videlicet, ut praecognitionis causa aut nihil omnino creare debuerit, aut certe creaturam nullam rationis compotem omnino producere, ut irrationali tantum et sensus experti naturae Deus imperet, nec ipse omnino natura sua Deus cognoscatur. Illud autem maxime considerandum arbitror, universi opificem intellectualibus creaturis voluntatis suae habenas commisisse, et spontaneo motu eo ferri permisisse quo quisque velit? Qui ergo melioribus recte se applicuerunt, gloriam suam servant, et bonorum sibi commissorum participes manent, et felicitate, qua excidere nequeunt, perfruuntur. Qui vero propriis affectibus corrumpuntur, cupiditatem actu, quo nefas erat, abducit, dignas sceleribus suis poenas dabunt, et ob ingrati animi noxam iure damnati grave et aeternum supplicium luent [2] ».

440. Exemplum autem patrisfamilias, qui bonus non esset, nisi prospiceret, ne filius abuteretur bonis ei traditis, nullam vim habet; nam pater est provisor particularis, Deus vero est provisor universalis. « Aliter autem, docente s. Thoma, de eo est, qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius [3] ». Accedit quod pater naturali officio impedire tenetur quaecumque filii mala impedire potest; Deus autem, uti demonstravimus, non tenetur omnia impedire mala, quae potest. Quocirca ne indirecte quidem Deus peccati causa dici potest: « Contingit enim, quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae, et iustitiae, cum Ipse sit sapientia, et iustitia; unde non imputatur Ei,

---

[1]) *Op. cit.*, ibid., p. 429, 430.

[2]) *In Ev. Ioann.* lib. IX, *Opp.* t. IV, p. 730, ed. cit.

[3]) I, q. XXII, a. 2 ad 2. Ubi notanda est vox illa *aliquem*, ut excludatur Baylei sophisma, quo Deum mala permittentem assimilat regi, qui *sineret* crescere *seditiones, et perturbationes in toto regno, ut gloriam acquireret procurati remedii*. Nam hac agendi ratione non *aliqua* regni mala particularia rex permitteret, sed ageret contra bonum commune regni, quod ipse curare debet. Quocirca ineptissimum est Baylei exemplum. Vid. locum s. Bonaventurae, quem exscripsimus p. 524.

quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, et debens gubernare [1] ».

ARTICVLVS QVARTVS

Exploditur sententia, quae polytheismum potius quam monotheismum societatis incolumitati favere tenet

441. Antequam ab hac circa Dei unitatem tractatione manum amoveamus, illud, quod veteres nonnulli, teste s. Augustino [2], asseruerunt, quodque Raynal [3], aliique Increduli, ut maximam Revelationis utilitatem, ac necessitatem imminuant, rursus in medium proferre audent, explodamus oportet, polytheismum scilicet societati conservandae, perficiendaeque magis idoneum esse; id quod praecipue tum ex eo, quod cultus deorum in Romanorum ditionem ac leges orbem redegit, tum ex eo, quod monotheismus bellorum ac discordiarum fons extitit, ostendere conantur.

442. Iam illud in primis advertimus, quod, cum monotheismus rationi sit consentaneus, polytheismus vero monstruosum sit erroris portentum, vel *a priori* colligitur societatis incolumitati et felicitati illum prodesse, hunc immane quantum obesse; siquidem non nisi quod rationi consonum est, societati prodesse potest [4]. Sed lubet argumentationem *a posteriori* concinnare hunc in modum: Paganorum religio et absurda in *Theologia*, et quoad *ritus* impura, et quoad bonos fructus sterilis fuit [5]. Atqui huiusmodi religio nedum bonis hominum moribus effingendis, eorum vitiis fovendis idonea est, ac proinde quin de societatis felicitate bene mereatur, funditus illam evertit [6]. Ergo.

443. Re sane vera, 1° praetermissis vana et ridicula deorum multitudine, atque illorum officiis, quae scurrilitati mimicae magis, quam divinae consonabant dignitati, satis sit eorum commemorare perversos mores; siquidem templa, sacrificia, sacerdotes, oracula habuerunt ebriosus Bacchus, mulierosus Hercules, impius in fratrem Romu-

---

1) 1ª 2ªe, q. LXXIX cit., a. 1 c. Cf *ibid.*, q. VI, a. 3 c.

2) *Epist.* CXXXVIII *ad Marcellinum*, c. IV, n. 18, ubi etiam illam insaniam *risu dignam* esse inquit.

3) Vid. Feller, *Biographie universelle*, t. III, p. 294, Nevers 1845.

4) « Infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis »; *Sap.* c. XIV, v. 27.

5) Vid. Hooke, *Op. cit.*, t. II, Appendix, *Confutatio Religionum a Christiana discrepantium*, c. II, § IV, p. 352 sqq, ed. cit.

6) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. IV et VI, et Arnob., *Disput. adv. Gent.*, lib. IV, p. 130 sqq, Lugduni Batavorum 1651.

Ius, in patrem Iupiter, aliique, quorum nota turpissima vita; diisque omnia ea attribuebantur, quae non nisi in contemptissimum hominem cadere possunt.

2° Huiusmodi theologiae accommodati erant Paganorum *religiosi ritus*. Sane deorum festa erant sacrificia humana oraculis indicta, et ubique ferme olim observata [1]; gladiatorum spectacula, et ludorum celebrationes, in quibus *malorum morum licentia*, ut inquit Tertullianus, *pietas erat*, et *occasio luxuriae religio deputabatur* [2]; vel, ut narrat s. Augustinus, « non aves, non quadrupedes, non denique sanguis humanus, sed multo scelestius pudor humanus tanquam immolatus intereat [3] ».

3° Quocirca virtutis fructus emittere non potuit Paganorum religio; siquidem nulla fuit, neque esse potuit in deos, quale vulgo colebant, abominandis vitiis inquinatos pietas; nulla honestas morum apud eos, quorum flagitiis exempla deorum incitamento erant. « Nec est, apposita Lactantii sunt verba, difficile docere, cur deorum cultores boni et iusti esse non possint. Quomodo enim sanguine abstinebunt, qui cruentos colunt deos, Martem atque Bellonam? quomodo aut parentibus parcent, qui expulsorem patris sui Iovem; aut natis ex se infantibus, qui Saturnum? quomodo pudicitiam tuebuntur, qui colunt deam nudam et adulteram, et quasi apud deos prostitutam? Quomodo se a rapinis et fraudibus abstinebunt, qui Mercurii furta noverunt, docentis non fraudis esse decipere, sed astutiae? Quomodo libidines coercebunt, qui Iovem, Herculem, Liberum, Apollinem, ceterosque venerantur, quorum adulteria et stupra in mares et foeminas non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris, atque cantantur, ut sint omnibus notiora? Possunt ne inter haec iusti esse homines, qui etiamsi natura sunt boni, ab ipsis tamen diis erudiantur ad iniustitiam? Ad placandum enim Deum quem colas, iis rebus opus est, quibus illum gaudere ac delectari scias. Sic fit ut vitam colentium Deus pro qualitate nominis sui formet, quoniam religiosissimus est cultus [4] ». Quinimmo de ipsis, qui clarissimi habebantur, viris, sic aiebat Tullius: « Quotus quisque philosophorum invenitur, qui sit ita animo, ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi, et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate, et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius: alios pecu-

---

1) Vid. Hooke, *loc. cit.* p. 353-355.

2) *Apolog.*, c. 35, p. 294, Lugduni Batavorum 1718.

3) *Epist.* XCI, n. 5.

4) *Div. Inst.*, lib. V, c. 10, p. 583, 584, ed. cit. Idipsum fatetur ipse Bayleus, *Contin. des pensées divines*, § 53, 54, 126, 129.

niae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos ; ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio [1] ».

444. E contrario, s. Cyprianus philosophos Christianos paganis obiiciens, scribit : « Nos autem, Fratres dilectissimi, qui philosophi non verbis, sed factis sumus, nec vestitu sapientiam, sed veritate praeferimus ; qui virtutum conscientiam magis, quam iactantiam novimus; qui non loquimur magna, sed vivimus quasi servi et cultores Dei [2] ». Atque in universum Paganorum religioni Christianam, quae monotheismum profitetur, Lactantius obducit his verbis: « Quae est enim superstitio illorum deorum, quae vis, quae disciplina, quae origo, quae ratio, quod fundamentum, quae substantia, quo tendit, aut quid pollicetur, ut ab homine possit fideliter servari, fortiterque defendi ? in qua nihil aliud video, quam ritum ad solos digitos pertinentem. Nostra vero Religio eo firma est, et solida, et immutabilis; quia iustitiam docet, quia nobiscum semper est, quia tota in animo colentis est, quia mentem ipsam pro sacrificio habet. Illic nihil exigitur aliud, quam sanguis pecudum, et fumus, et inepta libatio: hic, bona mens, purum pectus, innocens vita. Illuc veniunt sine delectu adulterae impudicae, ienae procaces, obscaenae meretrices; veniunt gladiatores, latrones, fures, venefici, et precantur nihil aliud, quam ut scelera impune committant... Hic vero etiam levi communique peccato locus est nullus. Et si quis ad sacrificia non integra conscientia venerit, audit quae illi Deus comminetur ; Ille, qui latebras cordis videt, qui peccatis semper infestus est, qui exigit iustitiam, qui fidem poscit. Quis hic malae menti, aut malae preci locus est ? [3] »

445. Quae cum ita se habeant, propositam thesim hisce s. Augustini verbis concludere lubet : « Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit ; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae [4] ».

---

[1]) *Qq. Tuscull.*, lib. II, c. 4. Atque Iuvenalis:

« Egregium, sanctumque virum si cerno, bibembri
Hoc monstrum puero, vel miranti sub aratro
Piscibus inventis, aut foetae comparo mulae »;

Sat. 13. Cf Conrad. Rungius, *De Romanorum luxuria et corruptissimis moribus, quibus rempublicam, libertatem, et amplissimum imperium corruperunt et pessumdederunt*, Harderwik 1718, et I. Leland, *Nouvell. Dèmonst. Èvangel.*, 2 part., t. 3, c. 7 sqq.

[2]) *De bono potentiae*, *Opp.* p. 211, Oxonii 1682.

[3]) *Ibid.*, c. 20, p. 617,'618, ed. cit.

[4]) *Epist.* CCCXXXVIII, c. 2, n. 15. De his, quae leviter attigimus, vid. Feller,

446. Qua fronte vero pseudopolitici asserere audent, monotheismum bellorum fontem extitisse? Nesciunt ne quot bella Aegyptii, Persae, Graeci, Romani, aliaeque gentes polytheismo addictae, religionis causa atque colore gesserunt? Sed illud eorum errorem plane obtruncat, quod monotheismus religionem vi et armis propagare, nedum praecipit, vetat, dum polytheismus eiusmodi nefas permittit, et praecipit. Quocirca, etiamsi detur monotheismum interdum bellorum et discordiarum causam fuisse, hoc per accidens, atque ex hominum, non ipsius doctrinae vitio evenisse nemo sanus negare potest.

447. Nemini autem negotium facessat Romani imperii propagatio; siquidem, ut iam s. Augustinus monuit, «non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum, atque servatum fuit»; sed quia «veteres, primique Romani... laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant: hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupierunt [1]».

448. Sed iam Tertullianus «praesumptionem dicentium Romanos pro merito religiositatis diligentissime in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint, et adeo deos esse, ut praeter ceteros floreant, qui illis officium praeter ceteros faciant», scilicet «ista merces Romanis a diis pro gratia expensa est», iam in suo *Apologetico* [2] data opera impugnaverat. Ex iis, quae ibi praeclare scripsit, haec proferimus: «Sed quam vanum est fastigium Romani nominis religiositatis meritis deputare, cum post imperium, sive adhuc regnum religio profecerit? Age iam rebus religio profecerit; nam etsi a Numa concepta est curiositas superstitiosa, nondum tamen aut simulacris, aut templis res divina apud Romanos constabat: frugi religio et pauperes ritus, et nulla Capitolia certantia coelo, sed temeraria de cespite altaria, et vasa adhuc Samia, et nidor ex illis, et deus ipse nusquam. Nondum enim tunc ingenia Graecorum atque Tuscorum fingendis simulacris urbem inundaverant. Ergo non ante religiosi Romani, quam magni; ideoque non ob hoc magni, quia religiosi. Atquin quomodo ob religionem magni, quibus magnitudo de religiositate provenit? Ni fallor enim, omne regnum vel imperium bellis quaeritur, et victoriis propagatur. Porro bella et victoriae captis et eversis pluri-

---

Catechismo filosofico (trad.), lib. IV, c. 3, a. 6, p. 355 sqq, Napoli 1857; Bergier, *Dictionn. de Théol.*, t. II, p. 244 sqq, ed. cit. aliosque nostrae Religionis Apologetas.

[1]) *De Civ. Dei*, lib. V, c. 12.

[2]) Cap. XXV.

mum urbibus constant. Id negocium sine deorum iniuria non est. Eaedem strages moenium et templorum, pares coedes civium et sacerdotum, nec dissimiles rapinae sacrarum divitiarum et profanarum. Tot igitur sacrilegia Romanorum, quot trophaea: tot de diis, quot de gentibus triumphi: tot manubiae, quot manent adhuc simulacra captivorum deorum; et ab hostibus ergo suis sustinent adorari, et illis imperium sine fine decernunt, quorum magis iniurias, quam adolationes remunerasse debuerant. Sed qui nihil sentiunt, tam impune laeduntur, quam frustra coluntur. Certe non potest fidei convenire, ut religionis meritis excrevisse videantur, qui, ut suggessimus, religionem aut laedendo creverunt, aut crescendo laeserunt. Etiam illi, quorum regna conflata sunt in imperii Romani summam, cum ea amitterent, sine religionibus non fuerunt [1] ». Itaque cum s. Cypriano concludimus: « Non ergo de religionibus sanctis, nec de auspiciis, aut auguriis Romana regna creverunt, sed acceptum tempus certo fine custodiunt [2] ».

449. Ceterum illius Imperii propagatio tamquam Divinae Providentiae proprius effectus habenda est. Audiatur s. Leo M.: « Ut autem huius inenarrabilis gratiae (*Redemptionis*) per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina Providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina, et contigua esset universitas. Dispositio namque divino operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis [3] ».

CAPVT SEXTVM

De Pantheismo

450. Ex iis, quae superius de infinita perfectione Dei dicta sunt, non solum eorum error, qui non nisi unam esse posse divinam naturam inficiantur; sed etiam commentum illorum, qui Deum cum hac rerum universitate confundunt, refellitur. Qui profecto error adeo hac nostra aetate pervagatus est, tamque latas quaquaversus egit radices, ut non solum scientias metaphysicas, sed etiam morales, physicas, physiologicas, imo et historiam, litteras et artes immane quantum deturparet. Quapropter paucis quidem propter temporis angustias, sed fortiter teterrimum hoc erroris monstrum impugnandum nobis est.

---

[1]) Pag. 253-256, ed. cit.

[2]) *De idolorum vanitate, Opp.* p. 13, ed. cit.

[3]) *Serm.* LXXX *in Nat. Apost. Petri et Pauli*, c. 2, *Opp.* t. I, p. 164, Lugduni 1700.

ARTICVLVS PRIMVS

Pantheistarum placita recensentur

451. Principio, *pantheismi* nomine designatur illud philosophiae systema, in quo omnia, quae sunt, et esse possunt, sive omnis rerum universitas unam eamdemque substantiam efficere putantur, quae Unum, sive Deus est, et nullo modo extra, vel praeter hanc rerum universitatem invenitur.

452. Inter antiquos philosophos non pauci pantheismum propugnarunt. Ut ceteras gentes omittamus, omnes ferme Indorum philosophorum scholae pantheismum magis, minusve redolent; sed eum, omni remota ambage, docuit philosophia Vedanta, quae cum libris sacris, *Vedas* appellatis, consentanea sit, *orthodoxa* putabatur [1]. Vedantici philosophi contendunt unicum extare ens infinitum nomine *Brahmn*, resque multiplices, et compositas, quae praeter illud existere dicuntur, esse calentis phantasiae ludibria. Nam si multiplex quidquam extaret, hoc nonnisi a Brahma originem haberet; quare dicendum foret, Brahma habere in se principium multiplicitatis, et imperfectionis, quod cum rei infinitae notione manifeste pugnat. Inde ortum duxit effatum illud scholae Vedanticae: *Brahma solus existit, et quidquid non est Brahma, est humanae mentis ludibrium.* Quo mentem suam Vedantici clarius explicarent, his imaginibus usi sunt. Brahma est velut aranea aeterna, quae telam creationis e sinu suo continuo educit, et vicissim in se reducit; aut moles argillacea, cuius formae sunt cunctae res singulares; aut oceanus, cuius res creatae sunt fluctus, spumae, guttae, quae licet aliae ab aliis distinctae videantur, tamen revera ab oceano non distinguuntur. Immo cunctae res vix dignae sunt, quae totidem diversa Brahmae nomina, ipsa quidem omni significatione vacua, existimentur [2].

453. Schola Vedantica, ab antiquis temporibus incepta, ad nostram hanc aetatem usque perduravit; siquidem constat illius placitis addictum fuisse celebrem Ram-Mohun-Roy, qui anno 1833 in Anglia vita defunctus est.

454. Inter Graecos Schola Eleatica, quae a Xenophane orta Parme-

---

[1]) Qui Vedarum aliquam notitiam assequi voluerit, legere debet Colebrooke, *Essais sur la Philos. des Indous*, trad. et adn. par Pauthier, Paris 1834. Ipsi autem sunt numero quatuor, eorumque tres priores ipsum Brahma Vyasa, nempe collectori dictasse ferunt. De illorum aetate nihil liquet, cum variae de ea eruditorum sententiae sint; Cf Ritter, *Histoire de la philos. ancien.*, liv. II, c. 2, vol. I, p. 61 sqq, Paris 1835.

[2]) Vid. Hug. Windischmanni, *De Theologumenis Vedanticorum*, Bonnae 1833.

nidem, Zenonem Eleatem, Melissum Samium magistros habuit [1], illud effatum: *Omnia esse unum*, et *Unum esse omnia*, omnium prim in formam disciplinae enuntiasse videtur [2]. Ceteris, brevitatis ergo, praetermissis, Parmenides in libro *de Natura* (Περι φυσεως), cuius fragmenta tantum extant, docuit sensibus non esse fidendum, sed rationi [3]; ratione autem nos edoceri, quod est, neque incipere, neque desinere, sed esse unum, integrum, immutabile, infinitum; quidquid esse dicitur, aut semper esse, aut numquam, siquidem ex nihilo nihil oriri potest [4]. Notatu dignum est illud Parmenidis, quod tamquam proprium inventum hodierni Pantheistae sibi vindicant; hoc est, *quod cogitat, et quod cogitatur, unum idemque est* [5].

455. Quin autem omnes eos graecarum Scholarum institutores, qui in pantheismum offendisse arguuntur, persequamur, notissimum est huius erroris labe illos infectos fuisse, qui ipsum Deum pro anima mundi reputarunt, ita ut eum non tantum pro forma *assistente*, sed etiam pro forma *informante* habuerint. Quocirca pantheismi convincuntur Stoici, ex quorum mente est Deus mundi forma informans, cum materia insolubili nodo connexus [6].

456. Postquam ab Evangelii praeconibus creationis dogma, quo pantheismus omnino destruitur, promulgatum fuit, Neoplatonicorum schola, quae primum Romae et Alexandriae, deinde Athenis viguit, pantheismum tueri pro viribus adnisa est. Horum praecipui habiti sunt Plotinus, et Porphyrius, qui Romae; Iamblichus et Hierocles, qui Alexandriae; et Plutarchus, Syrianus et Proclus, qui Athenis scholas habuerunt [7].

457. Plotinus, omnium aetate et praestantia primus, doctrinam suam ita adstruxit. Omnium principium est Absolutum, quod prorsus unum, et simplex sit, nec obiectum, nec ratio sit, neque moveatur, neque quiescat, neque sit in tempore, neque in spatio, quantitate, qualitate, omni omnino praedicato careat, non substantia, non cogitans aliquid, sed ipsum Absolutum *esse* et *cogitare* [8]. Illud autem,

---

[1]) Vid. Roschmannus, *Dissert. historico-philosophica de Xenophane*, c. 1, § VI, p. 19, 20, Altorfii 1729.

[2]) Cf Riaux, *Essai sur Parmèn. d'Elèe*, Paris 1840, et Peyron, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae 1810.

[3]) Parmenides rationem a sensu non specie, sed tantum gradu quodam discrevit; rationem enim docuit, a membrorum temperatione pendere, et effici, immo in hac reipsa consistere, ideoque variare in singulis hominibus, prout temperatio membrorum in illis variat; cf Arist., *Met.*, lib. I, c. V.

[4]) Vid. Arist., *Physic.*, lib. I, c. II.

[5]) Περι Φυσεως, v. 88, edidit Fulleborn.

[6]) Iacobus Thomasius peculiari dissertatione ex instituto evincit *Stoicum Deum esse formam mundi informantem*; *De exust. mundi stoica*, p. 177, Lipsiae 1672.

[7]) Vid. *Anthropol.*, c. VII, art. 1, p. 233, not. 3.

[8]) *Ennead.* I, Vlib. IX, c. 1 sqq, ed. Creuzer, Oxonii 1835. Decreta Plotini Enneades multis implexisque verborum involucris obrutae exhibent. At Porphyrius, eius

quod est, aut esse potest, non aliquando ortum est, sed ab omni aeternitate fuit in Uno, et Absoluto [1], a quo per diversos effluxus emanat [2]. Scilicet ab Uno, quod omnium rerum essentia est [3], fluit, tamquam e sole lux, *Intelligentia absoluta*, νούς. Haec, quatenus *Unitatem* tamquam obiectum suum contemplatur, fit subiectum, atque ab obiecto distinguitur, et quatenus possibile in *Unitate* considerat, possibile determinatur, ac reale, ὄν, fit. Ex quo consequitur, ut *Intelligentia* sit et ipsa prima realitas, et omnium realitatum fundamentum et principium, et simul *cogitatio*, *res cogitata*, et *subiectum cogitans*. Tandem eo ipso, quod semper, et semper eodem modo, et semper quidquid novi cogitat, omnia, quot sunt, producit, cunctasque res existentes complectitur [4].

458. Ab Intelligentia *Anima universalis* producitur; quae etiam cognitione pollet, sed longe inferiori, quippe quod res non in seipsa, sed in *Intelligentia* contemplatur. Anima, dum res in *Intelligentia* contemplatur, illas ex vi contemplationis producit; proindeque ex ea oriuuntur omnes ordines animarum particularium, inter quas anima humana gradum suum occupat.

459. Anima humana, ope contemplationis, sive, quod idem est, productionis continuae mundum sensilem creat, qui proinde non realitas est, sed realitatis speculum, sive imago mundi intelligibilis [5];

---

discipulus, brevibus, luculentisque sententiis, illa amplexus est, cum in aliis libris, tum praesertim in eo, quem *Sententiae ad intelligibilia ducentes* inscripsit (ed. Lucas Helstenius, cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii, Romae 1630).

1) *Ennead.* V, lib. I, c. 6.

2) Cf *Anthropol.*, c. VII, art. 1, p. 233.

3) *Ennead.* VI, lib. IX, c. 1 sqq.

4) *Ennead.* IV, lib. III, c. 17; *Ennead.* VI, lib. VII, c. 12-13; lib. VIII, c. 16.

5) *Ennead.* I, lib. III, c. 1. Damascius, neoplatonicae scholae postremus doctor, antecessorum suorum paradoxa decreta adhuc exaggeravit. (Vid. unicum eius, quod superest, opus: Απορίαι και λύσεις περι τῶν πρώτων αρχῶν, *Quaestiones, et solutiones de Principiis*, cuius primam partem edidit Ios. Kopp, Francof. ad Moen. 1826; quod spectat ad reliquas partes, cf, si vacat, Ruelle, *De Philosophe Damascius Étude* etc., Paris 1867.) Contendit enim, primum Principium non ita esse ab antecessoribus suis definitum, ut omnis prorsus distinctionis et determinationis expers sit; neque facilius intelligi posse, quomodo ab Uno, quodcumque sit processionis genus, possit multitudo oriri, quin Unum etiam post multitudinis processionem destruatur; qui enim fieri potest, ut natura absolute simplex evadat? Ipse autem in ea sententia fuit, primum omnium Principium neque esse *participabile*, neque *imparticipabile*, sed quidquam utroque existendi modo superius, quod omnia producit, conservat, et perficit; iuxta Unum, sive primum Principium existere principium quoddam corporeum, quod est omnis distinctionis, et multiplicitatis elementum, atque ex hoc, postquam ab Uno separatum est, omnem multitudinem oriri. Quo autem modo hoc secundum principium ab Uno separetur, et cum eo ab aeterno extiterit, Damascius minime explicavit. Principium ipsum autem modo *Nihil*, modo *Vacuum*, modo *Noctem*, modo *Abyssum*, cuius non solum nulla cognitio, sed ne ulla quidem suspicio nobis esse potest, appellavit, illudque idcirco non nisi *silentio* colendum esse autumavit.

tenebris animam, *formam*, sive *vim*, sive *naturam* impertitur, quippe sinere non potest, ut quidquam cogitationis expers circa se existat, atque hoc pacto ex tenebris corpus sibi conficit, et materiam sensilem producit.

460. Iuxta hanc doctrinam Plotinus generationem idearum cum rerum generatione confundit, atque aliam ab alia minime distinguit; siquidem non aliud entium genus, quam spiritus, admittit, et spiritum cum ideis unum idemque habet; ex quo subiectum cogitans neque a cogitatione, neque a re cogitata distingui deducit.

461. Pantheistica doctrina Neoplatonicorum *mysticismi philosophici* nota distinguitur, qui nempe sumit perfectam rerum cognitionem menti humanae ex *mystica*, sive arcana quadam eius cum Deo unione obvenire. En quomodo rem istam Plotinus explicat. Animae humanae, eo quod materiam sensilem immediate attingunt, desiderio abripiuntur in corpore aliquo sibi vitam conficere, ob idque ab anima universali discerpuntur, atque a gradu suo descendunt, et in malum prolabuntur [1]. Verum quantavis vi anima humana corpori adhaereat, semper aliqua ex parte in animae universalis coniunctione perseverat, et per eam cum Intelligentia communicans, vitam contemplationis vivit. Hoc in statu anima comparans malum, in quod lapsa est, cum bono, quo fruebatur, ad gradum, a quo *descenderat*, ascendere cupit, atque per animam universalem, et in ea per Intelligentiam ad *Unum* pervenire, in eiusque intuitione conquiescere adlaborat. Quo id assequatur, opus ei est seipsam non solum a vinculis sensuum solvere, sive passiones animi deserere, sed etiam ab omni actione intellectuali cessare, atque a dualitate subiecti et obiecti ad absolutam simplicitatem, ἁπλωσιν, pervenire, in qua Dei simplicitatis et unitatis particeps fit [2]. Illud etiam adnotandum est, quod quia Unum, secundum Neoplatonicos, non anima, non intelligentia, non ens, non aliud quidpiam, sed est supra intelligentiam, et supra ens, uno verbo, supra omne, quod sensu, aut intellectu cognoscitur, traditum ab eis est animum nostrum, cum ab Uno absorbetur, nec in se, nec extra se aliquid videre, atque ideo conscientiam suam amittere [3].

---

[1]) Cf *Anthropol.*, c. I. art. 1, p. 3.

[2]) *Ennead.* VI, lib. IX, c. 11. Vid. *Anthrop.*, c. VIII, art. 2, p. 270-271.

[3]) *Ennead.* VI, lib. VII, c. 34, et 35. Mysticismus iam in India excultus fuit potissimum a Vedantibus; siquidem quamdam animarum sanctarum cum Deo in hac vita coniunctionem admittebant, per quam omnia sive praeterita, sive praesentia, sive futura cognoscerent. De sectis mysticis Indiae legesis Dubois (*Moeurs, institutions, et cérèmonies de l'Inde*, Paris 1825); Colebrooke (*Essai sur la philos. des Indous*, ed. cit.); Bochinger (*De la vie contemplative, ascètique, et mystique chez les Indous*, Paris 1831); Charma (*Essai sur la philos. orientale*, p. 21-107, Paris 1842); Eugen. Burnouf (*Introd. à l'histoire du Bouddisme indien*, Paris 1844). Ex libris Indorum ad mysticismum intelligendum valde confert Bhagavad-Gita, id est *almi*

462. Sed tandem, salutari Evangelii luce paganae philosophiae tenebris dispulsis, teterrimum pantheismi monstrum penitus interemptum fuit. Re sane vera, non nisi penes Arabes, ad quos philosophia aristotelica iam ex Sufismi [1], et Neoplatonismi dogmatis adulterata pervenit [2], et Iudaeos Kabalae studiosos [3], pantheistica philosophia exculta fuit.

463. Commemorandi etiam sunt Scotus Erigena [4], et Almaricus

---

Chrisnae et Ardjunae colloquium de rebus divinis, quod est episodium poematis Baratheae ab A. G. Schlegel latinitate donatum, Bonnae 1823. Ubi autem mysticismus primum exortus sit, et quem cursum confecerit, antequam ad graecos perveniret, inter eruditos non convenit. Plerique in ea sententia versantur, illum ab Indis ad Persas, atque ab his ad Iudaeos Alexandriae degentes promanasse, et Graecos a Iudaeis, vel ab ipsis Indis, aut Persis excepisse (cf Bouterwek, *Philosophorum Alexandr. et Neoplaton. recensio accuratior*, inter *Comm. Societ.* recentiores, t. V, p. 231 sqq, Gottingae 1823, et Ritter, *Hist. de la phil. ancien.*, lib. XII, sect. 2, c. V, t. IV, p. 338, et 339, ed. cit.). At nihil revera in promptu est, quod mysticismum ab India reliquas gentes, et non e converso Indiam a Persia, aut ab alia gente excepisse commonstrat. Probabile etiam est ipsum cuiusque gentis proprium fuisse, atque ex communi illa populorum persuasione inolevisse, quod homini, peccatis vitae anteactae corrupto, non nisi per plures purgationes ad pristinae et aeternae vitae beatitatem pervenire licet. Certe, traditio, utut corrupta, de quodam peccato originali apud cunctas gentes viguit; cf Chassay, *Lettres sur la chûte primitive*, in Ephem. *L'Université cathol.*, ser. 2, vol. V, et VI, Paris 1848. Vid. etiam *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 94-96, Napoli 1845.

[1] *Sufismi*, sectae mahumedanae, doctrina huc redit: animum humanum tum denique integra veritate potitum iri, cum non solum cunctis affectibus, sed etiam omni cogitatione expoliatus ita Deo adhaeret, ut inter utrumque, nempe cognoscens et cognitum, omnis distinctio tollatur, eumque ad hanc Dei contemplationem, sive unionem sui cum Deo, per diversos gradus ascendere, in quorum postremo a Deo absorptus conscientiam sui amittit, seque ipsum annihilat. Hunc animi statum *disparitionem disparitionis*, sive *annihilationem* vocant, et nonnulli etiam *realitatem*, quia animus in annihilatione sui res in essentiis suis deprehendit. Cf auctores, quos protulimus in *Philos. Christ.*, *Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 31, p. 174-175.

[2] Cf quae scripsimus in *Philos. Christ.* loc. cit., p. 173-174.

[3] Nomine *kabalae* Hebraeorum sequioris aetatis philosophia designatur, qui veram et genuinam doctrinam revelatam per philosophematum a gentilibus acceptorum admixtionem absurdis commentis depravarunt. De eius origine vid. Buhle (*Histoire de la philosophie moderne*, trad. par Jourdain, t. III, p. 2, c. V, p. 317 sqq, Paris 1816) et Amand Saintes (*Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*, c. IV, p. 32 sqq, Paris 1842). De affinitate autem doctrinae cabbalisticae cum pantheismo, quam inficiari adnititur Freystadt (*Philosophia cabbalistica et Pantheismus*, Regimontii Prussorum 1832), vid., praeter Buhle (*Op. cit.*, t. II, p. 2, c. V, p. 316 sqq), Ad. Franck, *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 2, c. IV, Paris 1843.

[4] En pauca eius verba: « Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera, et species, et numeros, differentias quoque, ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit »; *De divis. nat.*, lib. II,

Carnotensis [1], a cuius placitis parum abludit Dinantius [2], qui realismum usque ad pantheismum protruderunt. Atque hic adnotare par est, Realium sententiam in doctrinam de unitate substantiae ruere [3]. Hoc vitium Realibus obiectum est non solum a Bayleo [4], cui Buddeus [5], Bruckerus [6], Reimannus [7], atque inter nuperos Remusatus [8], Schimdtus [9], Haureauvius [10], aliique pollicem presserunt, sed etiam a Conceptualibus, et Nominalibus mediae aetatis. E. g., Abaelardus Realibus obiecit, quod in sophisma, *magni asini sententiam* in scholis appellatum, incurrerent; quo nimirum asinus ad humanae naturae praestantiam extollitur. Si enim animal est idem in homine, ac in bestia, asinus, et homo unum sunt [11]. Quod isti ab Aristotele didicerunt, qui observavit, si universale est substantia, nempe quidquam reale, omnia fore unam illam substantiam. En eius verba: « Videtur impossibile substantiam esse quodcumque eorum, quae universaliter dicuntur. Primum enim substantia uniuscuiusque, quae propria cuiusque est, quae alii non est; universale vero commune. Hoc enim dicitur universale, quod pluribus natura aptum est inesse. Cuius igitur hoc erit substantia? aut omnium, aut nullius. Omnium vero non est possibile; *unius autem si erit, cetera quoque hoc erunt.* Quorum enim substantia una, et quod quid erat esse (hoc est *essentia*) unum, ipsa quoque unum sunt [12] ». Hanc cognationem sententiae Realium

---

c. 8, p. 86, ed. Schluterus, Monasterii Guestphalorum 1838. Et lib. I, *passim*: «Est (*Divina natura*) omnium essentia ».

[1]) « Omnia, Almaricus aiebat, sunt Deus: Deus est omnia, Creator, et creatura idem. Ideae creant, et creantur... Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius, atque eiusdem; sic dixit omnia sunt unum, et omnia sunt Deus »; Cf Martini Poloni *Chron.*, lib. IV, p. 393, Antuerpiae 1574; Nicol. Trivetti apud Dacherium, *Spicil.*, t. III, p. 184, Parisiis 1722; Odonem ep. Tusculanum apud Gersonum, *De concordia metaphysicae cum logica, Opp.*, t. IV, pars II, p. 298, atque eiusdem Gersoni, *Lectiones super Marcum*, t. I, p. 484, et *Serm. de Spiritu Sancto*, t. II, p. 784, Parisiis 1606.

[2]) Legesis B. Alb. M., *Sum. theol.*, part. I, tract. IV, q. 20, et s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 *sol.*

[3]) De hac re scripsimus plura in op. (*iam exhaustum*) *Instit. Log. et Met.*, c. XVIII, § 227-232, p. 262-265, Neapoli 1851.

[4]) *Diction.* art. *Abailard*, not. C; art. *Cesalp.*, not. C; art. *Stilpon*, not. H.

[5]) *De Spinozismo ante Spinosam*, § 17, inter *Analecta philos.*, p. 399 sqq, Halae Saxonum 1724; *De atheismo et superstit.*, c. I, § 23, p. 65, Lugd. Batav. 1676.

[6]) *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 912, Lipsiae 1766.

[7]) *Hist. atheismi*, sect. 3, c. 4, § 7, p. 340, 341, Hildesiae 1725.

[8]) *Abélard*, lib. II, c. 8, t. II, p. 10; c. 10, p. 99, 139, not. 1, Paris 1845.

[9]) *Études sur le mysticisme allem. au XIV siècle*, c. 5, § 2, 3, Paris 1847.

[10]) *Histoire de la phil. Scol.*, c. X, t. I, p. 231 sqq; *ibid.*, c. XXX, t. II, p. 501 sqq.

[11]) *De generibus et speciebus* apud Cousinum, *Oeuvr. inedit. d'Abélard*, Paris 1836; necnon *Glossulae* etc., apud Rémusat, *Op. cit.*, lib. II, c. X, t. II, p. 98, 99.

[12]) *Met.*, lib. VI, c. 13.

cum pantheismo historia mirifice confirmat. Si enim illos exceperis, quos Catholicae Fidei studium a tanto erroris portento absterruit, reliqui, uti Neoplatonici, Scotus Erigena, Almaricus Carnotensis et David Dinantius, de quibus iam diximus, aliique, quos mox proferemus, pantheismum magis, minusve professi sunt [1].

464. Saeculo autem XIV Frat. Eckartus mysticismum, qui, ut ex iam dictis constat, cum pantheismo colligatur [2], excoluit [3], cuius errores Ioannes XXII [4] damnavit Bulla *In agro Dominico* an. 1330 [5]. Porro ipse post Neoplatonicos Heghelii, eiusque gregalium verus magister habendus est [6]. Cuius rei, praeterquam quod absolutam, luculentamque demonstrationem ex comparatione placitorum Eckarti, et Heghelii Schmidteus confecit [7], illud indubium argumentum est, quod Heghelius, eiusque discipuli Eckartum extulerunt. Revera Heghelius Eckartum [8], et reliquos mysticos saec. XIV, tamquam veros philosophiae custodes [9], laudavit, et, ut de reliquis eius asseclis taceamus, Martensen scripsit Eckartum « illud pantheismi genus professum fuisse, quod omnis verae philosophiae, omnisque verae religionis fundamentum est [10] ». Cave autem, ne cum eodem Schmidteo, aliisque comites Eckarto adiungas Taulerum, Susonem, et Rusbrochium. Nam si quae in eorum operibus aliquantum dura, et ambigua occurrunt, ea secundum Catholicae Fidei, et sanae philosophiae dogmata commode explicari posse Bossuetus [12] demonstravit [13].

---

[1]) Exinde colligitur Rosellium (*Summ. Phil.* etc., *Log.*, q. VI, a. 2, not. 3, p. 268, 269, Romae 1782), aliosque incassum laborare, cum ad Scotistarum, et reliquorum Realium defensionem alia illorum dogmata in medium proferunt, quae cum pantheismo adversa fronte pugnant. Nam nos lubenter fatemur, scholarum Doctores, qui Realium placita amplexati sunt, a pantheismi errore profitendo abhorruisse; sed ea placita eiuscemodi esse contendimus, ut ad pantheismum necessario ducant.

[2]) Vid. Franckius, *De la certitude, Rapport à l'Acad.* etc., Paris 1847. De Amarico, et Dinantio vid. *Cosmol.*, c, VII, a. 2, p. 427, ubi etiam (p. 428, not. 4) Almarici errores ab Innocentio III damnatos fuisse adnotavimus.

[3]) Vid. Gross, *De Eckarto Philos.*, Bonnae 1858.

[4]) Vid. *Enchiridion* etc., *Docum.* LXVI, p. 179-181, ed. cit.

[5]) Multa fragmenta ad Eckarti doctrinam intelligendam videre est apud Carol. Schmidt, *Du mysticisme allemand au XIV siècle*, inter *Comment. Acad. Paris.* v. II, *Savants ètrang.*, Paris 1847.

[6]) Vid. quae scripsimus in *Phil. Christ., Dynam.* loc. cit., art. 40, p. 512.

[7]) *Op. cit.*, passim, praesertim n. V, § 4, p. 419 sqq.

[8]) *Hist. phil.* (germ.), t. III, p. 148.

[9]) *Ibid.*, p. 194.

[10]) In suo opere *De Magistro Eckarto* (germ.), apud Schmidt, *Op. cit.*, § 4, p. 482, ed. cit.

[11]) *Instructions sur les ètats d'oraison*, trait. I, liv. 1, § 1-8, *Oeuvr.* vol. VIII, p. 25, 29, ed. cit.

[12]) Ad hanc rem valde opportunum est adnotare, huiusmodi mysticismum, de quo

465. In philosophia autem recenti Benedictus Spinoza, qui Amstelodami Batavorum natus saeculo XVII, Iudaicam primo, deinde Christianam, nullam tandem religionem professus est, eo omnes sui ingenii nervos intendit, ut integrum pantheismi systema concinnaret [1]; unde veteri Pantheistarum sectae novum *Spinozismi* nomen accessit. Ipse in *Ethica* [2] per longam definitionum, axiomatum, et propositionum seriem artificiose contextam pantheismum mathematica methodo demonstrasse sibi adblanditus est. Multa eius argumenta sic in pauca contrahi posse nobis videntur: Quidquid est, aut *substantia*, aut *attributum*, aut *affectio* est. « Per substantiam, ait, intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [3] ».

---

locuti sumus, confundendum non esse cum mysticismo catholico, qui secundum Sacrae Scripturae, et Traditionis doctrinam, a ss. Patribus expositus, et inculcatus, saeculo XI per duos Victorinos Hugonem, et Richardum scientiae formam accepit, et secundum Areopagitam *Theologia mystica* dictus fuit. Iamvero theologia mystica docet unionem arcanam cum Deo, quam animae sanctae quandoque in hac vita assequuntur, esse donum supernaturale et extraordinarium, quod Deus ipsis largitur, ad eamque animus per actus supernaturales Fidei, Spei, et Caritatis pervenire. Ex quibus conficitur « Theologiam mysticam, ut ait P. Cordierius, tam in substantia sua, quam in modo procedendi, esse supernaturalem; siquidem et principia eius, et media, et finis, et in hunc tendendi modus naturae vires, atque ordinem penitus transcendunt » (*Isagoge ad mysticam Theologiam*, Praef. ad *Opp. s. Dionysii Areopagitae* vol. I, Parisiis 1644), cum mysticismus philosophicus haec omnia pro naturalibus habeat. Mysticismus catholicus secundum methodum psychologicam procedit; siquidem Mystici docent, animas ad eum supernaturalem statum per considerationes affectivas diversorum generum rerum, tamquam per gradus, ascendere, atque in primo gradu genus sensilium ponunt. (Vid. s. Bonavent., *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 1 et 2.)—Tacendum autem non est quosdam theologos et mediae, et recentis aetatis mysticismum catholicum foedis, aut saltem falsis dogmatibus corrupisse; ex quo *pseudo-mysticismus*, sive mysticismus *heterodoxus* extitit. Haec monitos iuvenes voluimus, quia plerique hodierni Rationalistae nullum, quod rei substantiam attinet, discrimen inter mysticismum *philosophicum*, inter christianum *orthodoxum*, et inter christianum *heterodoxum* agnoscunt.

[1]) Spinozae praelusit Iordanus Brunus Nolanus, qui veterum Pantheistarum scrinia compilans novum pantheismi systema condidit, nuperisque Pantheistis Germaniae praelusit. Longum indicem librorum, quos vulgavit, H. Buchittè exhibuit in *Lexico phil.* art. *Bruno*, t. I, p. 394, et 395, Paris 1844. Missis multis aliis, qui de Bruno data opera scripserunt (vid. Tennemann, *Manuale della storia della Filosofia*, trad., Terzo Periodo, § 297, t. II, p. 146, Napoli 1833), legendus est Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Paris 1846.

[2]) *Opp.*, t. II, ed. Paulus, Ienae 1803.

[3]) *Op. cit.*, pars prima, *Def.* III, p. 35, ed. cit. Spinoza hanc notionem substantiae, ex qua totam suam philosophiam derivavit, a Cartesio mutuatus est. Nam Cartesius (*Les principes de la phil.*, part. I, § 51, *Opp.* t. I, p. 254, ed. Garnier, Paris 1835) docuit « nos, cum substantiam concipimus, non aliud concipere, nisi rem, quae ita existit, ut non nisi se ipsa ad existendum indigeat ». Hinc Spinozam e Cartesii philosophia suum pantheismum elicuisse concors historicorum opinio est. Cf quae de hac re scripsimus in *Philos. Christ.*, cit., Introd., p. 131, not. 1.

« Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens [1] ». « Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [2] ». Ex his definitionibus colligitur non posse extare duas, aut plures substantias eiusdem attributi [3]; quia si extarent, distingui non possent neque ex diversitate attributorum iuxta hypothesin, neque ex diversitate affectionum, quippe substantia prior est natura suis affectionibus. Si duae substantiae eiusdem attributi extare nequeunt, consentaneum est, si sint plures substantiae, eas nihil inter sese commune habere [4], neque proinde aliam ex alia intelligi posse [5]. Quod cum ita se habeat, liquet substantiam ab alia substantia non posse produci, alteramque alterius causam esse non posse [6]; quia causa, et effectus quidquam commune habere debent, et notio effectus sine causae notione concipi nequit. Quod autem est causa sui, huiusmodi est, ut eius essentia existentiam involvat [7]. Id, cuius essentia existentiam constituit, necessario existit. Ad naturam substantiae igitur pertinet existere [8]. Praeterea « omnis substantia est necessario infinita [9] »; nam si finita sit, *debet terminari ab alia eiusdem naturae*, hoc est eiusdem attributi; at repugnat extare duas substantias eiusdem attributi.

466. His positis, facile ostendit Spinoza unicam existere substantiam, eamque esse Deum. « Per Deum, ait, intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit [10]. Iamvero 1° Deus necessario existit [11]; quia, cum sit substantia, ad naturam substantiae pertinet existere. 2° « Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia [12] ». Non dari; namque, cum Deus infinitis attributis constet, nulla substantia esse potest, quae aliquod non habeat attributum cum substantia Dei commune, quod ex propositione V absurdum est. Neque concipi; siquidem concipi non potest, nisi concipiatur ut existens, cum substantia ex prop. VII natura sua existat. Ergo praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. Cum porro praeter substantiam non sint nisi attributa

---

1) *Def.* IV, ibid.
2) *Def.* V, ibid.
3) *Prop.* V, p. 37.
4) *Prop.* II, p. 37.
5) *Axiom.* V, p. 36.
6) *Prop.* VI, p. 38.
7) *Def.* VI, p. 35,
8) *Prop.* VII, p. 38.
9) *Prop.* VIII, ibid.
10) *Def.* I, p. 35.
11) *Prop.* XI, p. 42.
12) *Prop.* XIV, p. 46.

et affectiones, liquet omnia, quae sunt, aut attributa esse, aut affectiones Dei. At non attributa, siquidem attributa ab ipsa substantia non distinguuntur [1]; restat, ut sint Dei attributorum affectiones: « Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur [2] ». Iam omnes res, quae extant, aut corpora sunt, aut cogitandi modi [3]. « Inter Dei infinita attributa sunt *extensio*, et *cogitatio* [4] ». Patet igitur res extensas infinitae extensionis, et res cogitantes infinitae cogitationis esse modos: « Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo, et determinato modo exprimit [5] ». « Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt [6] ».

467. Hinc in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate Divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum [7]; et propterea « quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest [8] ». Ex his omnibus colligit Spinoza « Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse [9] », et « omnes res singulares et cogitantes, et corporeas esse naturales illius affectiones [10] ».

468. Spinoza vix unum, aut alterum suffragatores habuit; e contrario innumeros, eosque doctissimos, tum inter Catholicos, tum in-

---

1) Revera *Axiom.* I ait: « Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt »; quod in *Demonstr.* IV, p. 37, ita explicat: « hoc est extra intellectum nihil datur praeter substantiam, eiusque affectiones ». In *Epist.* XXVIII (t. I, p. 524) declarat attributum esse ipsam substantiam, consideratam *respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.*

2) *Prop.* XXV, Coroll. p. 59.

3) Pars II, *De mente, Axiom.* V, p. 78.

4) *Ibid., Prop.* I, et II, p. 78-79.

5) *Ibid., Def.* I, p. 77.

6) *Prop.* I, p. 78-79.

7) Pars I, *De Deo Prop.* XXIX, p. 61.

8) *Prop.* XV, p. 46.

9) *Prop.* XIV, Coroll. I, p. 46.

10) *Ibid.*, Coroll. II. Spinozae mentem explicat, et defendit Abraham Cuffelerus exemplo circuli, in quo aequalitas quadrati, duplicisque in eo rectanguli continetur; « quemadmodum enim, ait, illa aequalitas semper in circulo contenta fuit, et erit, licet rectae memoratae lineae numquam ductae fuissent; eodem fere modo essentia mundi ab omni aeternitate in Dei Essentia fuit contenta. et ex ea emanavit, atque in aeternum in ea continebitur: illa autem nullo modo est ex nihilo, iuxta innatam nobis veritatem, quae nobis ab ipso Deo dictatur, quod ex nihilo nihil fit » (*Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens*, Hamburgi 1684). Ex his vides aliena dicere Car. Libelt, Posnaniensem, cum Spinozam extra pantheismi culpam ponere adnititur in *Dissert. de Pantheismo in philosophia*, p. 29 sqq, Berolini 1830.

ter ipsos Protestantes, adversarios nactus est [1]. Verum, saeculo proxime elapso vertente, postquam Emmanuel Kantius criticam philosophandi methodum invenit, pantheismus a germanis philosophis [2] maxima animorum contentione instauratus fuit, multosque etiam nunc propugnatores habet.

469. Kantius, etsi a pantheismi placitis abhorreret, ea tamen docuit, quae pantheismo viam straverunt. Ipse, ut alibi diximus [3], demonstrare aggressus est nostras notiones *Dei*, *mundi*, et του *ego* esse intellectus nostri formas mere *subiectivas*, ideoque nos ratione *theoretica* non posse cognoscere utrum quidquam reapse extra nostram mentem existat, necne; attamen ratione *practica* trium illarum notionum *obiectivam realitatem* nobis patefieri, quippe sine illis scientia morum non posset existere . . . *Fide* igitur, non *scientia*, nobis de *Dei*, *mundi*, et του *ego* existentia constare potest.

470. At neque dubitandi, neque credendi methodus Kantii successoribus probata est; quapropter ipsi, scholarum eleaticae, et neo platonicae principia amplexi, ideas nostras a rebus ipsis non distingui, idque, quod cogitat, et cogitatur, esse unum, idemque professi sunt. Ex hoc principio alterutrum inferre poterant, nempe aut illud unum, quo simul id, quod cogitat, et id, quod cogitatur, continetur, esse ipsum το *ego*, ceterasque res non aliud esse, nisi phaenomena, ab ipso illo *ego cogitante* producta, quae non aliter, quam vi nostrae cogitationis subsistunt; aut esse non quidquam subiectivum, et relativum, quemadmodum το *ego* est, sed quidquam obiectivum, et absolutum, nempe huiusmodi, ut subiecti, et obiecti principium sit. Prior sententia Fichteo, altera Schellingio arrisit.

471. Sane Fichte eo usque deliravit, ut a τω *ego puro*, seu sine conscientia, infinito, indivisibili, ipsum το *ego* non purum, seu cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, atque το *non ego*, seu mundum *poni*, necnon Deum creari sibi persuaderet [4]. Eius systema vocari solet *autotheismus*, quia homo seipsum Deum efficit; aut *panegoismus*, quia omnia τω *ego* contineri statuit. Schelling *vero* Deum docuit esse *Absolutum*, seu *principium identitatis absolutae*, id nempe, in quo res et ideae, subiectum et obiectum, το *ego* et το *non ego*, omni

---

[1]) Vid. Buddeus, *Theses theolog. de superst. et atheism.*, c. I, § 26, p. 99 sqq, et c. VI, § 6, n. 267, p. 362, ed. cit. Inter *ipsos Protestantes* inquimus, siquidem quamdam inter *protestantismum* et *pantheismum* necessitudinem existere ostendit Möhler, *La Simbolica* (trad.), lib. I, c. 3, § 27, p. 251-254, Napoli 1850.

[2]) Germanorum pantheismum mysticismo neo-platonico haud absimilem esse ostendit Arnol. Wilmans, *De simil. inter myst. purum et kantianam relig. doctr.*, Halis Sax. 1848. Vid. etiam Borger, *De mysticismo*, Hagae Comitum 1820. Cf quae diximus p. 565.

[3]) *Ideal.* c. I, art. 3, p. 465 sqq, et *Criteriol.* c. II, art. 4, p. 614 sqq, vol. I.

[4]) Vid. *Ideal.* loc. cit., art. 3, p. 468, vol. I. Istae positiones *thesis*, *antithesis*, et *synthesis* appellantur; quomodo ipsae secundum Fichteum fiant, exposuimus loc. cit.

differentia ablata, unum idemque sunt; Absolutum tantum existere, ceteraque esse formas, sub quibus illud seipsum manifestat [1]. Scilicet Identitas Absoluta, quae Deus est, per continuam sui ipsius evolutionem se sub formis *materiae* et *spiritus obiectivi* et *subiectivi*, *realis*, et *idealis*, manifestat; atque hae formae extra *Absolutam Identitatem phaenomenice*, sive *apparenter* ab se distinguuntur, sed in *Identitate Absoluta*, in qua vere existunt, unum, idemque sunt [2]. Quam ob rationem Absolutum *Indifferentiam* omnium *differentium* Schellingius appellavit, quia ea omnia, quae extra ipsum ab se *differre* videntur, in eo non differunt.

472. Heghelius autem hic non subsistit; namque non solum rem cogitantem, et rem cogitatam confundit, sed utramque rem cum cogitatione unum idemque esse contendit, illud pronuntiatum statuens: *Quidquid est reale, est ideale; et quidquid est ideale, est reale* [3]. Quare, ex eius sententia, illud, quod cetera omnia complectitur, non est neque subiectum, neque obiectum; verum cogitatio, seu Idea, vel *Idea-Ens*, quae quidem in se est absoluta, et indeterminata, sed cum seipsam secundum quasdam leges, quae ab Heghelio *momenta* appellantur, evolvit, *ego*, *mundum*, et *Deum* producit [4].

---

[1]) Vid. *Ideal.* loc. cit., p. 469.

[2]) Absolutum, secundum Schellingium, non eodem gradu in singulis positionibus se manifestat. Si realitas excedit, *materia*; sin idealitas, *spiritus* vocatur; qua de re *spiritus*, et *materia* sunt duae praecipue formae, sub quibus Identitas absoluta se manifestat: utrumque totam et individuam Identitatem Absolutam complectitur, sed in *natura* sub forma *τοῦ esse*, sive realitatis, in *spiritu* sub forma *τοῦ cognoscere*, sive idealitatis. Ex his conficitur, ideas cum rebus mirifice consentire, imo ideas a rebus, et res ab ideis non distingui, Deumque infinito suo intellectu res simul cogitare, et creare, resque ipsas esse exemplaria idearum, imo ipsas ideas. Intellectus humanus non ratiocinatione, sed *intuitione* Identitatem Absolutam, sive Deum apprehendit, et ope huius *intuitionis intellectualis* intellectui Divino se parem efficit, atque adeo cum ipso unus idemque evadit. Quoniam vero res, et ideae in Deo unum et idem sunt, consentaneum est, ideas nostras esse rerum perfectam et absolutam mensuram, leges spiritus esse typos legum naturae, et *τὸ ego* esse simul contemplatorem et creatorem rerum; ex quo fit, ut mundus idealis adamussim conveniat cum mundo reali, et scientia spiritus scientiae naturae respondeat. Hinc apparet Schellingii doctrinam dictam esse *idealismum obiectivum*, quod, cum in ideis scientiam collocasset, illas ab obiectis non distingui existimavit. Schellingius in Universitate Berolinensi anno 1831 criticam philosophandi rationem repudiavit, aliamque proposuit, in qua ratio non principiis *a priori*, sed experientia innixa incederet. Verum systema suum nondum lucis usura donavit. Vid. Lèbre in ephem. *Revue des deux mondes*, Janv. 1845.

[3]) Exinde intelligitur, cur Heghelius unam esse rerum, et scientiae rerum originem, et in scientia formam, et id, quod forma continetur, unum, idemque esse decrevit. Quamobrem ipse totam philosophiam intra logicae cancellos coegit; ex quo sequebatur rationem philosophandi esse ipsam philosophiam, siquidem logica, ut ab initio diximus, non est aliud, quam communis ratio philosophandi, sive communis modus sciendi. Cf Carol. Kuhn *De Dialectica Platonis*, Berolini 1843.

[4]) Idea Hegheliana, uti iam innuimus in *Ideal.* (loc. cit. p. 469-470), primum ponit

473. Neque a pantheismo distat alter Germanus Krausius, qui non modo in Germania, sed etiam extra eius fines assectatores habuit, eosque praesertim in Universitate Bruxellensi [1]. Docet ipse *spiritum* et *naturam* diversis modis exprimere essentiam Entis infiniti, et absoluti; totum mundum, quocumque modo spectatum, esse in Deo, quia essentia mundi in essentia Dei continetur; Deum esse unitatem et identitatem spiritus et naturae, aliaque permulta, quae pantheismum haud latenter exprimunt [2].

474. Pantheismus opera Victoris Cousini e Germania in Galliam transmigravit. Hic eclecticorum Galliae dux se pantheistam esse praefracte inficiatur; sed quod verbo negat, re fatetur [3]. Revera ipse docet Deum esse unicum et multiplicem, aeternitatem et tempus, spatium et numerum, summum et infimum gradum entis, finitum et infinitum, simul Deum, naturam et humanitatem [4]; Deum, cum mundum creat, non quidem e nihilo, sed e seipso illum educere, ideoque creationem aliud non esse, quam evolutionem, et apparitionem Dei in mundo; creationem esse necessariam, quippe quod, cum Deus sit causa absoluta, non potest non creare, hoc est, seipsum manifestare; et cum sit causa infinita, huiusmodi manifestatio erit constans, et infinita; Deum idcirco necessario, et semper creare [5].

---

seipsam capacem evolutionis; deinde se sibi opponit; demum opponens se sibi, sui conscia fit, atque ita in se revertitur. Idea igitur per tria *momenta* se evolvit, in quorum primo est *idea pura*, sive idea in se; in altero *natura*, sive idea extra se; in postremo *spiritus*, sive idea pro se. Primum momentum est *positio*, secundum *negatio*, tertium *negatio negationis*, sive *affirmatio*. Iam, cum spiritus sit postremum momentum evolutionis Ideae, illud nempe, per quod Idea sui conscia evadit, liquet spiritum Ideam, sive Eos in se complecti, ideoque ratio nem humanam eamdem esse cum ratione Divina; itemque spiritum scientiam sibi comparare, quatenus processum Ideae repetit, et recogitat. Ex his patet Heghelium systematis sui materiam a Schellingio, formam vero a Fichteo mutuatum esse, eo quod *Idea* revera nihil aliud est, quam *Identitas Absoluta*; et *positio*, *negatio*, et *affirmatio* triologiae dialecticae Fichtei, nempe *thesi*, *antithesi*, et *synthesi* adprime respondent. *Idealismi absoluti* nomen obtinuit, quippe Ideam esse ipsum Absolutum statuit. De similitudine autem inter *Ideam* Hegelii, et *Substantiam* Spinozae vid. quae scripsimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.*, vol. II, c. VIII, art. 21, p. 306, not. 3. Adnotandum etiam est Giobertium modo *autotheismum* Fichtei, modo pantheismum Heghelii sine ulla ambage professum esse. De qua re vid. p. 474, 475, nec non aliud opus cit. *I principali sistemi* etc. *sul Criterio*, c. III, § 8, p. 444 sqq, Napoli 1858.

[1]) Prae ceteris Krausii asseclis eminent Lheonard in suis *Praef. ad philosophiam historiae et philosophiam religiosam Krausii* (germ.); Tiberghien, *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines* etc., Bruxelles 1844; et, aliis praetermissis, Arhens, tum in opere *Cours de philosophie fait à Paris sous les auspices du gouvernement de* 1838, tum in opere *Cours du droit naturel*, Bruxelles 1844, qui etiam Spinozae defensorem se praestat; vid. Lèon de Montheillard, *L'Éthique de Spinoza*, p. 51, 52, Paris 1851.

[2]) *Lectiones circa vera quae sunt scientiae fundamentum* (germ.), 1829.

[3]) *Fragments*, Préf. à la prem. édit.

[4]) *Introd. à l'histoire de la philosophie*, Cours de 1828, 5e leçon.

[5]) Ex quibus, atque ex aliis, quas de eodem Cousino retulimus sententiis (p. 495-

475. Pantheismum etiam apertissime professa est in Gallia Sansimonianorum secta, auctore Henrico a Sancto-Simone, a quo nomen accepit. Ipsa enim venditavit, Deum tantum esse: Deum esse quidquid est, et quidquid est, in Deo, et per Deum esse: Deum vero seipsum duplice ratione manifestare: tamquam *materiam*, et tamquam *spiritum*. Imo Sansimoniani mundum pro Deo habuisse videntur; siquidem Deum non aliud esse, quam unitatem, ordinem, et harmoniam mundi aliquando docuerunt [1].

476. Etsi haec teterrima secta iam paucis abhinc annis, ob eius gregalium dissidium, evanuerit; tamen non desunt ex eis, qui pantheismum insinuare pergunt. His omnibus palmam praeripit Petrus Leroux, infensissimus Catholicae Religionis hostis. Qui quidem, dum fatetur se a pantheismo abhorrere, ea docet, quae non nisi cum pantheismi placitis stare possunt. Revera ipse in ea versatur opinione, Deum esse vitam, quae in singulis rerum generibus invenitur, ideoque Deum non esse extra mundum, quippe mundus non est extra Deum, et naturam cum aeternitate, et infinitate confundi [2]. In hunc censum veniunt quoque Carolus Fourier, eiusque asseclae *Fourieristae*, sive *Phalensteriani* appellati [3]. Compertum etiam est in Pantheistarum castra commigrasse ab. Lamennaisium, qui unicam admittit substantiam simul finitam et infinitam, docetque omnes res singulares esse totidem Dei fluxiones, quae tres praecipuas eius proprietates, *Potentiam*, *Intelligentiam*, et *Amorem*, limitibus circumscriptas, diversa exhibent ratione [4].

477. Denique putidum pantheismum materialisticum hodie profitentur in Gallia *Positivistae*, qui Deum non nisi *naturam sensibilem* agnoscunt, atque in Germania omnes ii, qui Heghelianismum *in ma-*

470, et p. 472-474) colligitur ipsum ineptis strepere verbis, ubi pantheismi noxam a se amoliri contendit. De qua re vid. Ephem. ***La Scienza e la Fede***, vol. III, p. 392, not. 2 (Napoli 1842), necnon ea, quae erudite, accurateque disseruit Bonaventura Attanasio (Episcopus Liparensis, postea renuntiatus) in eisdem Ephem., vol. IV, p. 161 sqq, (1842). Accedit cousinianum dogma de *ratione impersonali* omnino pantheisticum esse (vid. ***Dynam.***, c. III, art. 3, p. 298 sqq, vol. I), atque, ut scite Sthalius (***Storia della Filos. del diritto***, lib. X, sez. I, c. 1, p. 417 et 418, et sez. 2, c. 1, p. 457-459, Torino 1855) advertit, cum *Identitate Absoluta* Schellingii, et cum *Idea* Heghelii mirifice consentire. Vid. etiam quae circa notionem substantiae a Cousino traditam scripsimus in ***Ontol.***, c. III, art. 1, p. 96, not. 2, vol. II.

[1]) Vid. ***Exposition de la doctrine de Saint-Simon*** par Bazar, Paris 1810. Cf etiam Thouissen, ***Le Socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la Constitution française du 14 janvier*** 1832, Louvain 1852. De Sansimonianis vid. cit. op. ***I principali sistemi della Filos. sul Criterio*** etc., c. II, § 3, p. 177-179.

[2]) ***De l'humanité, de son principe et de son avenir***, Paris 1840.

[3]) Vid. ***Thèorie des quatre mouvements***, p. 50.

[4]) ***Esquisse d'une philosophie***, Paris 1841-1846. De Sansimonianis, Leroux, Fourier, et Lamennais vid. etiam Maret, *Saggio su l Panteismo* (trad.), c. 2, p. 36 sqq, Napoli 1850.

terialismum dynamicum traducentes, Deum ipsam materiam essentialiter activam esse, ex cuius internis viribus omnia, quotquot sunt, efficiuntur, impio ore proferunt [1]. Quod quidem pantheismi genus a Transcendentalismo ortum duxit; si enim Absolutum propria destituitur personalitate, atque non nisi aliquid indeterminatum est, cuius vita in continua mutatione posita est, admodum facile fuit inferre unicum illud ens a Transcendentalibus confictum non esse aliquam absolutam, et immutabilem realitatem, sed in natura sensibili, quae in perpetuo fluxu versatur, consistere.

ARTICVLVS SECVNDVS

Pantheismus generatim impetitur

478. Ex hactenus dictis evidenter colligitur omnes circa pantheismum opiniones in eo consentire, quod omnia, quae sunt, etsi multa, et contraria videantur, unum tamen, idemque esse statuant, quod *unum* appellant Deum; sed tamen differre alias ab aliis 1° ex natura huius unius rei, sive unicae substantiae, e. g., secundum aliquos, ipsa est *Absolutum* actu existens, quod omnia, quaecumque existunt, in se complectitur; secundum alios, est aliquid *impersonale*, et quasi *in potentia*, quod per successivos, et indefinitos motus seipsum constituit, et perficit. 2° Ex natura rerum, quas unicae substantiae modos vocant; alii enim eas tamquam reales, etsi a Divina substantia non distinctas; alii tamquam *phaenomena*, seu formas apparentes, sub quibus Absolutum seipsum manifestat, admittunt. 3° Ex ratione, qua res singulares ex unica substantia emanant; e. g., ex sententia aliquorum, productio mundi est quaedam necessaria *emanatio transiens* e Divina substantia; alii vero eam in perpetua, et necessaria *evolutione immanente* illius unicae substantiae consistere autumant.

479. Iam portentorum pantheismi errorem gravibus hisce verbis enunciavit Pius PP. IX in Alloc. *Maxima quidem*, 9 Iun. 1862: «Insigni improbitate ac pari stultitia haud timent asserere, nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen Divinum existere ab hac rerum universitate distinctum, ac Deum idem esse, ac rerum naturam, et iccirco immutationibus obnoxium, Deumque reapse fieri in homine et mundo, atque omnia Deum esse, et ipsissimam Dei habere substantiam, ac unam eamdemque rem esse Deum cum mundo, ac proinde spiritum cum materia, necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem ma-

---

[1]) Vid. de his *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 373, c. VI, art. 3, p. 398, not. 5; c. VII, art. 1, p. 418, vol. II; *Antropol.*, c. V, art. 1, p. 154-155, vol. III.

gis repugnans fingi et excogitari unquam potest [1] ». Quocirca inter potissimos tristissimae nostrae aetatis, quos in *Syllabo* proscripsit, errores pantheismum recensuit [2]; nec non in Constitutione dogmatica *de Fide Catholica*, edita in Sessione III Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, hoc sanxit dogma: « Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt, et concipi possunt, ineffabiliter excelsus [3] ». Atque etiam contra diversas pantheismi formas hos auctoritate sua firmavit canones: « Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit ». « Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit [4] ».

480. Itaque nos primo pantheismi generatim inspecti abnormitatem evincemus; deinde quaedam contra diversas eius formas adnotabimus, quin tamen ea recoquamus, quae circa idearum originem adversus Transcendentales [5] diximus, nec non ea, ex quibus contra atheos materialistas [6] Deum a mundo distinctum esse probatum est.

481. Principio, substantiae unitas, qua pantheismus superstruitur, cum experientia pugnat. Et sane, 1° ex interna experientia nihil certius est, quam esse in nobis subiectum cogitans, quod personalitate et conscientia adeo sibi propria pollet, ut alteri communicari nequeat, quin destruatur; siquidem si meae cogitationes, et affectiones quasi facta conscientiae aliorum admittantur, mea conscientia evanescit. Unde s. Augustinus: « Cum se mens novit, substantiam *suam* novit; et cum de se certa est, de substantia *sua* certa est [7] ». Atqui in pantheismo quaecumque unius subiecti ab alio distinctio perimitur. Ergo. 2° Experimur in nobis amoris, grati animi, aversionis, aliasque huiusmodi affectiones, quae ad subiectum a nobis distinctum referuntur. Atqui haec omnia nihil in systemate pantheistico significant. Ergo.

---

1) Vid. *Atti Pontificii* etc., p. 377, Napoli 1865.
2) Vid. *ibid.*, p. 13.
3) Cap. I, *De Deo rerum omnium Creatore.*
4) Canones *De Deo rerum omnium Creatore*, Can. 3 et 4.
5) Vid. *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 470-477, vol. I.
6) Vid. p. 335-336, et p. 354-357, atque loca citt. p. 573, not. 1.
7) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

3° Experimur aliquid existere, quod nobis non inhaeret, et in nos agit, nonnumquam sine nobis, et contra nos [1]. Ergo alia existunt a nobis, et a nostris affectionibus distincta, eaque substantiae sunt; siquidem illud, quod in alio est, sive non est substantia, non nisi per illud, in quo est, nempe per substantiam quidpiam agere potest.

482. Deinde, pugnat pantheismus cum ratione. Etenim 1° secundum pantheismi theoriam, omnes homines sunt unum intelligens; et quoniam voluntas intellectum consequitur, omnes homines sunt unum volens: hinc unum dumtaxat est ens intellectu, et voluntate praeditum, omnesque intellectiones, et volitiones humanae ad hoc unum pertinent. Atqui intellectiones, et volitiones hominum sunt diversae; siquidem alter intelligit, quae non ego; ego intelligo, quae non ipse; alter vult, quae non ego; ego volo, quae alter non vult; quae mihi grata, ipsi ingrata sunt: absurdum autem est nullam esse inter homines differentiam in iis, secundum quae homines *diversificantur ad invicem* [2]. Ergo.

2° In rebus, ex quibus mundus conflatur, oppositae differentiae conspiciuntur, non solum accidentales, sed etiam essentiales, puta extensio, et cogitatio; quapropter, Pantheistarum sententia admissa, eadem substantia ex oppositis proprietatibus constitueretur, atque in unico eodem subiecto oppositi modi, vel oppositae manifestationes simul stare deberent. Atqui nil hoc absurdius. « Nulli rei, aiebat s. Augustinus, duo simul insunt contraria. Nullus enim aer simul est et tenebrosus et lucidus: nullus cibus aut potus simul dulcis et amarus: nullum corpus simul ubi album, ibi et nigrum; nullum simul ubi deforme, ibi et formosum [3] ». Ergo.

483. Nos non latet Pantheistas Transcendentales unitatem *Entis* cum varietate rerum, nobis in hoc mundo occurrentium, componere volentes, autumasse illud unicum Ens esse indeterminatum, et illimitatum, atque se ipsum determinare, cum in qualibet formarum, sub quibus apparet, se ipsum quodammodo negat, limitesque sibi ponit.

484. At contra, unicum Ens Pantheistarum vel tamquam maxime abstractum, sive *ideale*, vel tamquam maxime concretum, nempe *realissimum* intelligitur. Si primo modo accipiatur, ad eius conceptum, ut

---

[1]) Cf *Criter.*, c. I, art. 2 passim, vol. I.

[2]) « Si sit... unus intelligens..., per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis, secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur, quod nulla sit differentia inter homines, quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium »; *De unitate intellectus*; cf I, q. LXXVI, a. 2 c.

[3]) *Enchirid. de Fide, Spe et Caritate*, c. 14, n. 4. Hinc sanctus Damascenus: « Secunda proprietas (contrariorum) est, quod fieri non possit, ut contraria simul sint in individuis secundum idem. Neque enim Socrates simul et valere, et aegrotare potest, aut membro eodem calefieri pariter ac frigefieri »; *Dialect.*, c. 57, *Opp.* t. I, p. 60, ed. cit.

in *Ontologia* diximus [1], omnes alii conceptus reducuntur; ex quo consequitur, ut in unaquaque formarum, per quas unicum ens se ipsum determinare Pantheistae autumant, ratio entis esse intelligatur. Atqui, si in illis formis ratio entis continetur, repugnat unamquamque ipsarum esse negationem entis. Ergo. Accedit his, quod in ente, prout ens est, nulla negatio, aut privatio esse, et cogitari potest, quia negatio, et privatio sunt *non ens*, seu nihil [2]; et ideo ens per negationem determinari absurdum est [3]. Sin unicum ens Pantheistarum altero modo accipiatur, certe intelligi nequit, quomodo illud, quod omne *esse* actu habet, in diversis formis, sub quibus se evolvit, sibi ipsi limites ponat, seque ipsum quodammodo neget. Nam si in diversis formis, sub quibus apparet, sibi limites poneret, esset illimitatum, quia in se est omne *esse*, simulque limitatum, quia formae, sub quibus se evolvit, ipsum limitant. Atqui illimitatum, et limitatum in eodem subiecto se invicem perimunt; quia illud, quod unum eorum ponit, alterum tollit. Ergo si unicum Ens in diversis formis, sub quibus se manifestat, vel evolvit, se ipsum negaret, in singulis ipsis se perimeret.

485. Sed quam inepte Pantheistae ad illud figmentum confugiant, amplius explicatur hoc, quod s. Anselmus suppeditat, argumento: « Quoniam, inquit sanctus Doctor, summa natura suo quodam modo singulari non solum est, sed et vivit, et sentit, et rationalis est; liquet quoniam omnium, quae sunt, id, quod aliquo modo vivit, magis est illi simile, quam id, quod nullatenus vivit; et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis quam quod nihil omnino sentit; et quod rationale est, magis quam quod rationis capax non est. Quoniam vero simili ratione quaedam naturae magis minusve sunt, quam aliae, perspicuum est. Quemadmodum enim natura illud praestantius est, quod per naturalem essentiam propinquius est praestantissimo; ita utique illa natura magis est, cuius essentia similior est summae essentiae. Quod sic quoque animadverti facile posse existimo. Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit, et sensibilis, et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet; quis non intelligat quod illa substantia, quae sic paulatim destruitur, ad minus, et ad minus esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus, et ad minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis, et magis esse perducunt. Patet igitur quia magis est vivens substantia, quam

---

[1]) Cap. II, art. 2, p. 21, vol. II; cf etiam p. 375 vol. hui.

[2]) « Privatio, s. Thomas ait, non est de essentia alicuius entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens »; *In lib II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 3. Quomodo Deus determinatus dici possit, explicavimus p. 376.

[3]) Cf p. 377, not. 1.

non vivens; et sensibilis, quam non sensibilis; et rationalis, quam non rationalis. Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similior est illi essentiae, quae summe est, et summe praestat [1] ». Atqui his omnino contrarium in sententia Transcendentalium adstruitur; nam, cum Absolutum in quavis forma, sub qua se manifestat, limites sibi ponat, et seipsum neget, consequitur naturam cuiuslibet rei eo imperfectiorem esse, quo plures sunt formae, quibus Absolutum in illa se manifestat; e. g., non viventia viventibus praestare. Ergo sententia Transcendentalium refragatur ei, quod « omnis intellectus iudicat, naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus, sentientes non sentientibus, rationales irrationalibus [2] ».

486. Adhaec, vel primo obtutu repugnantia pantheismi occurrit, eo quod illud unicum ens Deus asseritur, ita ut Deus tamquam *esse* omnium rerum constituatur. Re quidem vera, 1° « principium naturaliter prius est eo, cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium, forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequitur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium iam ostensum est [3] ». 2° « Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione . . . Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium [4] ». 3° *Esse* rerum, quae in mundo aspectabili sunt, ex *materia*, et *forma* constituitur. Atqui Deum nec causam *materialem*, nec causam *formalem* rerum esse posse iam alibi demonstravimus [5]; id quod etiam hoc alio argumento comprobatur. « Nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, et forma, quae sunt primae partes compositorum; nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter; forma autem, quae est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo, quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo, quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter [6] ».

---

[1]) *Monol.*, c. XXI, *Opp.* p. 16, ed. cit. Brevius Areopagita: « Estque, hoc verum, illa, quae Deum magis participant, Ipsi quoque existere viciniora »; *De Div. Nom.*, c. V, § 3, *Opp.* t. I, p. 443, 444, Venetiis 1755.

[2]) *Ibid.* — [3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26, n. 3. — [4]) *Ibid.*, n. 4.

[5]) Vid. *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 427-428, vol. II.

[6]) I, q. III, art. 8 c. Haec sancti Doctoris argumentatio cum illa, quam Origenes

487. Quae cum ita se habeant, ea Dei notio pantheisticum systema consequitur, qua nulla absurdior fingi potest, quamque qui adstruat, *proiectae*, ut Eusebius ait, *ac profligatae impietatis reus est pronuntiandus* [1]. Etenim 1° « si Deus est *esse* omnium rerum, non magis dicetur vere: *lapis est ens*, quam *lapis est Deus* [2] ». Adnotavit id Lactantius ubi ait: « Si Deus est mundus . . . , ergo et homo Deus est, quia pars est, ut dicitis, mundi. Si homo; ergo et iumenta, et pecudes, et cetera genera bestiarum, et avium, et piscium [3] ». Quod ipsum etiam Origenes Celso obiecit: « Sequitur ex illius sententia, si mundus est Deus, omnia, quae in illo sunt, utpote partes eius, diis esse adnumeranda: consequens item est, ut animantes quaeque muscae, culices, vermes, omne serpentum genus, omnes volucrum, pisciumque species inter deos referri debeant [4] ». « Quod si ita est, subdit s. Augustinus, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur ? [5] »

2° Deus neque immutabilis esset, siquidem hoc ipso, quod aliquid ex aliquo fit, mutatur id, ex quo fit; idcirco mutaretur Deus, ex quo omnia, secundum Pantheistas, constituuntur. Ad rem s. Anselmus: « Si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest: quod nefas est dicere [6] ». Neque infinitus esset, quia vel ex rerum finitarum collectione exurgeret, vel esset indefinitus, qui sine fine se explicat; quorum utrumque verae notioni Infiniti repugnat. Neque perfectissimus, quippe omnes mutationes, defectus, errores, miseriae, quibus res obnoxiae sunt, Deo attribuendae forent [7]. Neque sanctissimus, quia, ex Pantheistarum principiis, innumera, quae in mundo observantur, flagitia Deo adscribenda essent. Neque libertate polleret, nam, secundum Pantheistas, omnia, quae sunt, aut necessario a Dei natura determinantur, aut Dei necessaria, et perpetua evolutio sunt. Paucis, Deus, quemadmodum s. Anselmus argumentatur, nullatenus bonus foret.

---

contra Celsum adhibuit, quamdam habet affinitatem. « Quidquid enim, inquit, in mundo est, mundi sunt partes, non totius autem pars Deus. Nam pars est quid imperfectum, quod Deo minime convenit. Forte etiam, si qui voluerit altius scrutari, Deum nec partem, nec totum esse probaverit. Sane totum constat ex partibus. At ratio numquam summum Deum admitti patietur ex partibus conflatum, quarum singulae non possunt quod reliquae omnes »; *Contr. Cels.*, lib. I, n. 23, *Opp.* t. I, p. 340, Parisiis 1733.

[1]) *Praep. Evang.*, lib. III, c. 10, *Opp.*, t. III, p. 104, Parisiis 1628.

[2]) *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 6.

[3]) *Div. Instit.*, lib. II, c. VI, t. I, p. 282, ed. cit.

[4]) *Op. cit.*, lib. V, n. 7, t. I, p. 582, ed. cit.

[5]) *De Civ. Dei*, lib. IV, c. 12.

[6]) *Monol.*, c. VII, *Opp.* p. 6, ed. cit.

[7]) Vid. locum s. Augustini, quem protulimus in *Anthrop.*, c. VII, art. 1, p. 236, not. 1.

Etenim *dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur, vel corrumpitur summum bonum.* Atqui in systemate pantheistico summum bonum, quod profecto in sui evolutionibus, vel manifestationibus mutatur, *per ipsam summam Essentiam mutari* dicendum esset; siquidem nihil praeter *summam Essentiam* esset. Ergo summa Essentia, nempe Deus nullatenus esset bonus [1].

3⁰ Denique, Deus ex pugnantissimis qualitatibus constaret; plurima enim, quae in mundo sese invicem repellunt, in Deo simul consistere deberent. E. g., esset Deus simul extensus [2] et cogitans, proindeque corporeus et simplex; et quoniam inter res corporeas aliae moventur aliae quiescunt, atque inter res cogitantes id, quod una novit, altera sub eodem respectu ignorat, et id, quod una amat, aversatur alia, Deus simul moveretur et quiesceret, unum idemque sub eodem respectu cognosceret et ignoraret, amaret et aversaretur. Immo, cum Deus omnia sint, Deus se versus se ipsum moveret, seipsum cognosceret et ignoraret, amaret et aversaretur.

488. Quod si cum Pantheistis idealisticis nostrum *ego*, et mundus exterior, atque ea, quae in nostro animo, et in mundo fiunt, inter phaenomena, fallacesque illusiones reiiciantur; non minus absona Dei notio inde exurgit; siquidem, cum nullum in illa hypothesi, praeter Deum, sit subiectum cogitans, illusiones illae nonnisi in ipsum Deum cadere possent. Deus igitur, Ens nempe perfectissimum, illusioni, quae maxima imperfectio est, obnoxius foret. Ceterum contradictiones, quibus, secundum hoc pantheismi genus, notio Dei implicatur, in postremo articulo magis manifestas faciemus.

---

[1]) *Loc. cit.*

[2]) Hoc loco occasionem arripimus Malebranchium redarguendi, qui, ut suam illam explicaret sententiam, mentem scilicet humanam non alia ratione notiones corporum adipisci posse, nisi quod haec in Deo videt (*De inquirenda veritate*, lib. III, c. 1-6, Genevae 1753), infinitam extensionem intelligibilem in Deo posuit (cf quae diximus p. 438, not. 3), subdens mentem nostram partem illius extensionis in Deo percipere. Iam 1⁰ si extensio intelligibilis infinita est in Deo, ea vel Deus, vel Dei attributum sit oportet. At perspicuum est, utroque modo Dei notionem destrui; siquidem extensio concipi nequit sine aliqua figura, quae, cum infinitatem excludat, Deo prorsus repugnat. 2⁰ Si nobis licet, ex Malebranchii sententia, aliquas partes extensionis intelligibilis in Deo seorsum videre, extensionem intelligibilem dividi, proindeque quidquam divisibile, et compositum in Deo existere pro certo habendum est. Neque iuvabit eam infinitam statuere. Namque, cum notio extensionis sine partibus intelligi non possit, quo maior est extensio, eo maiorem numerum partium habet, et si usque ad infinitum progredi putetur, infinitus partium numerus tribuendus illi est. Accedit his, quod Malebranchius secum pugnat, siquidem ipse illam extensionem simul rem quamdam a Deo creatam, et Deum facit: rem creatam a Deo, cum doceat Deum extensionem cognoscere, quod illam creavit; Deum, quippe contendit animum corpora in illa extensione videntem, in Deo re ipsa videre. Haec de abnormitate Malebranchianae extensionis intelligibilis. Quanta autem falsitate mens nostra illam extensionem, atque ita corpora in Deo videre Malebranchius asseruerit, ostendimus in *Institut. Logicae et Metaphysicae*, c. III, p. 157, Neapoli 1851— verum, de hoc libro, uti alibi diximus, nulla modo supersunt exemplaria.

489. Ex his impias, quas pantheismus [1] parit, et quae, ut s. Augustinus inquit, *sine verecundia dici non possunt*, conclusiones intelligere potes [2]. Et sane, 1° Pantheismus abnormi theoriae progressus latissimam viam sternit. Etenim qui evolutionem successivam Entis infiniti admittunt, qua eius formae gradatim perfectiores evadunt, consequenter concludere debent primaevum statum rerum imperfectum fuisse, subindeque ad perfectionem, sive a varietate ad unitatem, a chaos ad ordinem, a malo ad bonum paulatim accedere.

2° Pantheismus est eiusmodi systema philosophicum, ut ex eo rationalismus in Theologiam sponte veluti sua derivetur. Revera, supernaturalismus duo genera verorum admittit; nempe unum intelligibilium, alterum superintelligibilium, quia duos rerum ordines agnoscit : unum rerum, ex quibus natura componitur, alterum rerum, quae supra naturam sunt. At pantheismus non nisi unicum genus verorum intelligibilium admittere potest; quia, cum omnia, quae in hac rerum universitate cernuntur, veluti *formas*, vel *modos*, vel *manifestationes* unius *Entis*, sive *Ideae* consideret, unicum rerum ordinem reapse admittit. Ergo, si pantheismus in theologiam christianam inducatur, huius dogmata non nisi veluti veritates intelligibiles spectari possunt. Sed hoc est absurdum systema theologiae christianae, quod *rationalismus theologicus* vocatur. Pantheismus igitur ad rationalismum theologicum ducit [3].

3° Quin immo pantheismus nonnisi larvatus atheismus est [4]. «Cuiusmodi porro, ad rem subdit Eusebius, Deus iste fuerit, cuius partes et terra, et terrae montes, inanimae videlicet, ac rationis expertes corporum moles efficiant? Quis autem verum censeat, ignis, et aquae, hoc est ratione carentis fluxaeque materiae foetum germanum ac fra-

---

[1]) Teterrima pantheismi consectaria ipse Bayleus Spinozae exprobravit in *Dict. Hist. crit.*, art. *Spinoza*.

[2]) *Loc. cit.*

[3]) Quid sit rationalismus theologicus, explicavimus in *Ideal.*, c. I, art. 4, p. 487, not. 5, vol. I. Certe quisquis Spinozae *Tractatum theologico-politicum*, et *Epistolas ad Oldenburgium* attente legit, non potuit, quin animadverteret Philosophum hebraeum nihil in sacris Scripturis agnovisse, quod vires humanae rationis praetergrediatur, et praecipua systemata rationalismi theologici, quae nuperi Rationalistae Germaniae adeo promoverunt, tradidisse. (De rationalismo theologico Spinozae, eiusque diversis modis, cf *La Scienza e la Fede — Spinosa e i moderni razionalisti* —, vol. X, p. 5-17, et p. 241-264, vol. XI, p. 100-117, et p. 401-423, vol. XIV, p. 263-275, Napoli 1845-1847.) De Fichteo, Schellingio, et Hegelio, qui pantheismum sub diversis formis professi sunt, dubitare nemini licet, cum illos diversa systemata rationalismi theologici ex instituto propugnasse, multosque theologos protestantes Germaniae ad se pertraxisse exploratum omnibus sit. Cf Emum Card. Barth. d'Avanzo, Episcopum Calven. et Thean., *Opuscoli teologico-biblici contro gli errori moderni*, Roma 1879.

[4]) Vid. Jul. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, Prèf. p. 42, Paris 1845, et Leon de Montbeillard, *De l'Éthique de Spinoza*, p. 84, Paris 1854.

trem, Deum praedicari? [1] » An non idem est Deum negare, quam Illum veluti quiddam ex oppositis qualitatibus constans, aut quiddam abstractum, quod ex necessitate se evolvit, et oppositis materiae, et spiritus formis se manifestat, admittere? [2] Quod maxime exitiosum pantheismi consectarium lubet oraculo Pii PP. IX confirmare; siquidem in laudata *Allocutione* pantheistae *eo impietatis et impudentiae devenisse*, ait, *ut coelum petere, ac Deum ipsum de medio tollere conentur* [3]. Quare pantheismus omnem religionem, etiam naturalem, destruit. Quam enim reverentiam, quemque amorem Deus huiusmodi sibi vindicat? « Si unius, scribit s. Augustinus, eiusdemque substantiae Creator, et creatura esset, non reprehenderentur, quia servierunt creaturae potius, quam Creatori, quoniam cuicumque servissent, ab eadem natura, atque substantia non recessissent [4] ».

4° Pantheistae animarum immortalitatem aut aperte inficiantur, aut sermone retinent, re autem tollunt. Et sane alii animas ita ab unica substantia absorptum iri arbitrantur, ut personalem, et individuam existentiam prorsus amittant, uti prae caeteris Schellingiani, et Hegheliani; alii fatalem, et numquam desituram in varias formas transmutationum seriem singulis hominibus assignant, uti Sansimoniani, Krausiani, et Fourieristae; omnes denique in eo conveniunt, quod omnes homines sive boni, sive mali eidem fato subiiciantur [5].

5° Secundum pantheismi placita, homo libertate expoliatur, tum quia propria destruitur personalitate, tum quia omnia ex necessitate Divinae Naturae determinari, fluere, emanare dicuntur. Ex quo consequitur etiam nullam esse posse distinctionem inter virtutem, et vitium; sublata enim libertate, omne discrimen inter bonum, et malum morale tollitur. Quae consectaria declaravit etiam Summus Pontifex iis, quae protulimus [6], verbis: « Haud timent asserere, unam eamdemque rem esse necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto ».

6° Demum, ne cuncta persequamur [7], pantheismus societatem civilem funditus evertit. Etenim societas sine legibus consistere non potest. Iam leges in pantheismo locum nullum habent, tum quia qui legem fert ab iis distinguatur oportet, quibus lex indicitur, pantheistae vero entium pluralitatem, et personalitatem inficiantur; tum quia qui legem constituit necesse est, ut illis praestet, qui legi parere de-

1) *Loc. cit.*, p. 105.

2) Vid. Scherer, *Hegel et l'Hegèlianisme*, in *Revue des deux mondes* 15 Févr. 1861.

3) Vid. *Atti Pontificii*, loc. cit. p. 376.

4) *Contra Secundinum Manichaeum*, c. 7.

5) Vid. *Anthrop.*, c. VIII, art. 2, p. 270-271; art. 6, p. 303-304; art. 7, p. 307.

6) Pag. 574.

7) De aliis pantheismi consectariis cf Maret, *Saggio sul panteismo* (trad.), c. 6, p. 161 sqq, Napoli 1850.

bent ; id quod cum unicae substantiae, sive unius Entis dogmate non convenit. Inde etiam patet quodlibet auctoritatis principium, omnisque iuris et officii regulam, ideoque quodcumque societatis vinculum in pantheismo de medio tolli. « De auctoritate autem, subdit laudatus Pontifex, et iure ita temere effutiunt, ut impudenter dicant, auctoritatem nihil aliud esse, nisi numeri, et materialium virium summam, ac ius in materiali facto consistere, et omnia humana facta iuris vim habere. Iam porro commenta commentis, deliramenta deliramentis cumulantes, et omnem legitimam auctoritatem, atque omnia legitima iura, obligationes, officia conculcantes nihil dubitant in veri legitimique iuris locum substituere falsa ac mentita virium iura, ac morum ordinem rerum materialium ordini subiicere [1] ». Denique pessimum illud societatis malum, quod nomine *socialismi*, vel *comunismi* appellatur, ex theoriis pantheisticis emergit [2] ; siquidem, creaturarum realitate et activitate destructa, quae in unica absorbentur substantia, consequenter pantheistae, ut ait Summus Pontifex in eadem *Allocutione*, « omnia legitimae cuiusque proprietatis iura invadere, destruere contendunt, ac perperam animo et cogitatione confingunt et imaginantur ius quoddam *nullis circumscriptum limitibus*, quo reipublicae Statum pollere existimant, quem omnium iurium originem ac fontem esse temere arbitrantur [3] ».

490. Obiic. 1° Si essent aliae substantiae, praeter substantiam infinitam, ipsae sane perfectiones quasdam haberent, quibus substantia infinita careret. Atqui substantiae infinitae notioni repugnat eam quibusdam perfectionibus carere. Ergo repugnat extare alias substantias, praeter substantiam infinitam.

491. Resp. *Dist. mai.*: ita ut illae perfectiones non sint in Deo eodem modo, quo in substantiis ab ea distinctis, *conc. mai.*; non sint in Deo modo eminentiori, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Distinctionis, quam attulimus, ratio ex iis, quae alibi docuimus [4], evidenter perspicitur.

492. Eadem obiectio alia etiam ratione efferri solet, *Infinitatem* nempe Dei prohibere, quominus alia praeter Ipsum existant. Ast « infinitas Dei, respondet Suaresius, . . . non est infinitas multitudinis, sed intensiva entis, et ideo non tollit, quin possint esse alia entia, a quibus

---

[1]) Vid. *Atti Pontificii* cit., p. 378. Quae pantheismi consectaria tres propositiones etiam in *Syllabo* § VII, n. 59, 60, 61, proscriptae complectuntur: *Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent.*—*Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa.*—*Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert.* Vid. *Atti* cit., p. 22.

[2]) Carolus Fourier socialismum in suis scriptis de oeconomia politica intexuit. Ea contracta reperitur in opere, *Fourier et son système* par M. Gatti de Gamond.

[3]) *Loc. cit.* Cf etiam *Syllabum*, § IV.

[4]) Vid. p. 378 sqq.

distinguatur Deus hoc ipso, quod ipse Deus est infinitus, alia vero finita; Ille est a se, alia ab Ipso. Nec est simile de corpore quanto (quod si esset infinitum, non admitteret secum alia corpora); nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco; unum autem ens maxime per se subsistens non excludit alia entia a rerum universitate, seu ab existendo, ut sic dicam; quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem subiecto. Unde ulterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite, quod cum corpore uno infinitae magnitudinis sint alia corpora quanta; quia possent esse penetrative cum illo in eodem spatio [1] ».

493. Obiic. 2° Substantia infinita cum substantiis finitis coniuncta est quidquam maius unica substantia infinita. Atqui hoc est absurdum, siquidem illud, quo quidquam maius esse potest, non est infinitum. Ergo absurdum est esse substantias finitas praeter infinitam.

494. Reps. *Dist. mai.*: quidquam maius quoad numerum, *conc. mai.*; quoad perfectionem, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Iis, quae ad huius rei explicationem alibi tradidimus [2], hunc alium D. Thomae locum adiicimus: « Finitum infinito additum non facit maius, sed facit plus; quia infinitum, et finitum sunt duo [3] ».

495. Obiic. 3° Deus dicitur *esse omnium*; et omnia dicuntur *esse in Deo*, atque esse *participationes* Divinae Essentiae. Atqui hae loquendi rationes significant res extra Deum ab ipso Deo reipsa non distingui. Ergo.

496. Resp. *Neg. min.* Etenim, 1° « Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam [4] ». Praeclara sunt haec s. Bernardi verba: « Sane *esse omnium* dixerim Deum, non quia illa sunt, quod est Ille; sed quia ex Ipso, et per Ipsum, et in Ipso sunt omnia. *Esse* est ergo *omnium*, quae facta sunt, Ipse factor eorum, sed causale, non materiale [5] ».

2° Creaturae in Deo esse dicuntur « uno modo, in quantum continentur, et conservantur virtute divina; sicut dicimus, ea esse in no-

---

[1]) *De Deo*, lib. II, c. 1.

[2]) Vid. p. 380-381.

[3]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, art. 4, *sol.* 1 ad 4.

[4]) I, q. III, a. 8 ad 1. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 *sol.* Quo in loco observat etiam non aliter intelligendum esse illud Dionysii: *Esse omnium est superesse Divinitatis.* « Cum enim, inquit etiam alibi, Divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum, et super omnia collocatum. Et hoc vero, quod dixit, quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam Divini Esse similitudo reperitur »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Quanta iniuria Montetus, aliique Rationalistae Auctorem librorum Areopagiticorum pantheismi virgula notaverint, ostendimus in *Philos. Christ., Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 38, p. 459 sqq, Neapoli 1878.

[5]) *Serm.* IV *in Cantic.*, *Opp.* t. I, fol. 240, ed. cit. Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. I, c. 1, et sanctus Damasc., *De Fide orthod.*, lib. I, c. 12.

bis, quae sunt in nostra potestate... Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In Ipso vivimus, movemur, et sumus*; quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente [1] ». Et s. Bonaventura: » Haec: Deus est in rebus, non est conversa huius: Res sunt in Deo; sed haec: Deus est exemplar rerum... Et huius: Deus est in rebus, conversa est: res continentur a Deo, et conservantur ab Ipso [2] ».

3° « Creaturae non dicuntur Divinam Bonitatem participare, quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine Divinae Bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte Divinam Bonitatem imitantur, sed ex parte [3] »; atque ita ut « creaturae non pertingant ad hoc, quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei »; sed tantum « attingant ad Eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo [4] ». Adhaec ista loquendi ratio illud, quod alibi explicavimus [5], significat, nempe « quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens, et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse [6] ». Quod quidem in causa est, ut infinita sit distantia inter Deum, et creaturas. « Nam, ait s. Anselmus, quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est, tantum omnino distat summa substantia ab his, quae non sunt idem quod ipsa [7] ».

497. Obiic. 4° Notio essendi in se, sive subsistendi, ut alibi dictum est [8], dumtaxat Deo plenissime convenit. Ergo nulla substantia, praeter Deum, dari potest.

---

[1]) I, q. XVIII, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 24. « Quomodo, scribit Origenes, in Deo vivimus, et movemur, et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit, et continet mundum? » (*De Princ.*, lib. II, c. 1, n. 3, t. I, p. 78, ed. cit.). Et (*Contra Celsum*, lib. VI, n. 71, p. 686), monet Deum esse *spiritum omnia permeantem, et omnia in se comprehendentem*, quatenus « cura et providentia Dei pervadit omnia, sed non ut Stoicorum spiritus; et providentia quidem continet omnia, quibus providet, et ea comprehendit; sed non ut corpus continens id quod et ipsum corpus est; sed ut potestas divina quae complectitur quidquid ipsa comprehenditur ». Quocirca, aiente s. Augustino, « quamvis (*creaturae*) nihil esse possint sine Ipso, non sunt quod Ipse »; *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30. Cf p. 404, not. 2.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 11, q. 2 *ad arg.*

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 ad 6. Et alibi: « Ipse autem Deus... non secundum se augmentabilis, et multiplicabilis est..., sed solum multiplicabilis est secundum similitudinem, quae a multis participatur »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 75, n. 2.

[4]) I, q. XLIV, a. 3 ad 1. — [5]) Pag. 69.

[6]) *Quodlib.* II, a. 3 c. Cf *Ontol.*, c. II, art. 7, p. 66, not. 1, vol. II.

[7]) *Monol.*, c. XXVI. — [8]) Pag. 406.

498. Resp. *Neg. cons.* Sane aliquid, ut s. Thomas docet, potest dici proprium alicui, vel quia ipsi ita convenit, ut nulli alii subiecto convenire queat, « ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit »; vel quia illud, quod de subiecto praedicatur, etsi aliis subiectis quoque conveniat, tamen eo modo, quo ipsi convenit, nulli alii subiecto convenire queat; ut « cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli [1] ». Hoc praestituto, de substantia Dei idem, ac de *esse* Eius, dicendum est; nempe quemadmodum *esse* est proprium Deo non eo quod res creatae non sunt entia, sed eo quod *esse* illo modo, quo convenit Deo, nempe, prout est purum, seu sine admixtione ullius privationis, aut potentialitatis, nulli naturae creatae convenit [2]; ita Deus proprie substantia est, non quia nulla res creata substantia est, sed quia substantia, prout perfectum actum subsistendi denotat, nulli rei creatae, sed Deo dumtaxat convenit. Itaque ex eo, quod Deus proprie substantia est, non fluit res creatas non esse, nec dici posse substantias, non secus ac ex eo, quod *esse* propriissime de Deo praedicatur, non sequitur ipsum non posse praedicari de rebus creatis [3].

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 1 ad 1.

[2]) Cf p. 390, et p. 406, not. 2. S. Bonaventura quaestionem: *An veritas sit proprietas divini Esse*, hunc in modum explanat: « Dicendum, quod veritas habet triplicem comparationem. Habet enim comparationem ad subiectum quod informat, ad principium quod repraesentat, et ad intellectum quem excitat. In comparatione ad subiectum veritatis, dicitur veritas, actus et potentiae indivisio. In comparatione ad principium, dicitur veritas, summae veritatis et primae repraesentatio, sive imitatio. In comparatione ad intellectum, dicitur veritas, ratio distinguendi. Et in omnibus illis comparationibus dupliciter potest accipi veritas. Uno modo, prout distinguitur contra falsitatem; alio modo, prout distinguitur contra permixtionem, secundum quod verum dicitur purum et impermixtum. Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis, imitationis, expressionis; sic cum in creatura sit aliquo modo invenire et indivisionem, et imitationem, et expressionem, sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura, et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem, sive impuritatem, sic est in solo Deo; nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura, non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixti obscuritate. In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate, et imitatio cum dissimilitudine; est ulterius in ea expressio cum obscuritate. Et ideo hoc modo est veritas divini Esse proprietas; et sic accipiunt Magister, et Augustinus, et Hieronymus; vocant enim verum esse quod nihil habet de vanitate, nihil de non entitate »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*

[3]) Id luculenter s. Thomas docuit; siquidem, postquam monuit Deum dici substantiam, *quantum ad id, quod est perfectionis in substantia*, adiecit: « Et ideo non sequitur, quod omne, quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de Ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo, et creaturis univo-

ARTICVLVS TERTIVS

Nonnullae animadversiones adversus mysticismum proponuntur

499. Mysticismus, qui, uti diximus[1], pantheismo agnatus est, tum ex methodo, quam sectatur, tum ex momentis rationis, quibus innititur, tum ex dynamilogicis, et idealogicis principiis, quae sumit, commentitius esse ostenditur.

500. Et sane, quod spectat ad primum, mysticismus ab idea sive Entis, sive Unius, sive Absoluti, eiusque evolutione proficiscitur, atque eius cardo in cognitione immediata Dei consistit, ac proinde methodum ontologicam, quam reprobavimus [2], persequitur. E. g., Philo, qui verus mysticismi auctor fuisse perhibetur, docuit eumdem Deum, qui Moysi apparuit, cumque eo collocutus est, apparere philosopho divina contemplatione immerso; et sicut oculus videt res corporeas, et auris percipit voces, ita mentem humanam, divino lumine perculsam, intueri Deum, eiusque voce impleri [3].

501. Quod ad alterum attinet, ideo Neoplatonici docuerunt animam non posse culmen suae perfectionis attingere, nisi in Deum absorbeatur, quia animam ab essentia Dei promanare, secundum philosophiae orientalis placita, existimarunt; et insuper ideo contenderunt mentem humanam non posse Absolutum cognoscere, nisi *simplificationis* ope personalitatem suam exuat, seque esse ipsummet Absolutum cognoscat, quia rati sunt cognitionem tum perfectam evadere, cum subiectum, et obiectum cogitationis unum idemque fiant [4]. Iam horum primum in *Antropologia* [5], alterum in *Dynamilogia* [6] atque *Idealogia* [7] perabsurdum esse vidimus.

---

ce, sed analogice » (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 ad 1). Etenim, adnotante s. Anselmo, « si quando illi (*Deo*) est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio »; ***Monol.***, loc. cit.

[1]) Pp. 565-566.

[2]) Vid. *Ideal.*, c. I, art. 4, vol. I.

[3]) Vid. eius opera passim, ed. Mangey, Londini, 2 voll. in fol. 1842. Cf Euseb., *Praep. Ev.*, lib. VII, c. 13, et lib. XI, c. 15.

[4]) Plotinus ad id explicandum statuit 1° obiectum intellectus esse intelligibile, non prout per sui similitudinem repraesentatur, sed prout in se est, sive intelligibile purum; 2° quoniam non est intelligibile, nisi id, quod in intellectu est, intellectum intelligibilia in se habere, proindeque ea in se intelligere; 3° eo quod intellectus intelligibilia in se habet, et ipse quoque aliquid intelligibile est, et actus per se est, intellectum, intelligentiam, sive actum intelligendi, atque intelligibile reapse unum idemque esse. *Enn.* V, lib. III, c. 5, p. 931.

[5]) Cap. VII, art. 1, p. 235, 236.

[6]) Cap. III, art. 1, p. 283; art. 2, p. 292, 293.—[7]) Cap. I, art. 3, p. 476, vol. I. «In-

502. Denique quoad tertium, 1° nullam facultatem ratione superiorem agnosci posse in homine ostendimus [1]. E contrario, Proclus, eiusque successores facultatem intellectu superiorem [2], et *super-essentialem* [3] homini concesserunt, per quam ipse cum Uno, sive Unitate, primo omnium principio, et fonte, coniungitur [4].

2° Neoplatonici, quippe qui tenent mentem humanam ab Uno, nempe Absoluto, non distingui, sed esse peculiarem *gradum*, sive *modum processionis*, sive, ut hodierni Plotiniani loquuntur, *evolutionis* Absoluti, in ea sententia versantur, unionem animae cum Deo, et *identificationem*, uti aiunt, quae inde efficitur, esse effectum naturalem ipsius animae. Ast, animus humanus, si quando, ut Aquinas habet, *a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit*, « talis abstractio fit virtute divina, et tunc proprie elevatio quaedam est; quia, cum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quae fit virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius, quam sit naturale homini [5] ». Hanc abstractionem, per quam anima ad divina contemplanda extollitur, non natura, sed Dei beneficio ei convenire sanctus Doctor saepe monuit: « Dicendum, quod naturale est homini, ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud *Rom.* I: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed iste modus, quo aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis [6] ». Et paulo inferius: « Dicendum, quod ad modum, et dignitatem hominis pertinet, quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur; quod fit per quodcumque beneficium gratiae [7] ». Atque etiam animae sanctae, vita fun-

---

tellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad Ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem..., vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 1 ad 4.

1) *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 358-359, vol. I.

2) *De Provid.*, c. XXIV, *Opp.* ed. Cousin, vol. I, p. 41, Parisiis 1820.

3) *Instit. theol.*, n. CXXIII, Parisiis 1855.

4) Hanc facultatem ab intellectu, et voluntate diversam Plotinus ita definivit, ut proprius ad facultatem moralem, quam ad intellectualem accederet; Proclus contra; unde Plotinus illam ἔρωτα, *amorem* (*Enn.* VI, c. 34, p. 1326), vel ἔκστασιν, *ecstasim* (*Enn.* VI, lib. IX, c. 11, p. 1410, atque alibi) dixit; Proclus vero μανιαν, *maniam divinam* (*De Provid.*, c. XXIV, *Opp.* vol. cit., p. 41), *enthusiasmum* (*Com. Parm.*, lib. VI, c. 41, et 43, *Opp.* vol. VI, Parisiis 1827), et *illuminationem* (*ibid.*, lib. V, vol. V, p. 214 et 215, Parisiis 1823).

5) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIII, a. 1 c.

6) $2^a\ 2^{ae}$, q. CLXXV, a. 1 ad 1. Cf *Ideal.* c. I, art. 4, p. 485, vol. I.

7) *Ibid.* ad 2.

ctae, Essentiam Dei per *lumen gloriae* vident [1], et per visionem essentiae Divinae cum Deo coniunguntur. Quocirca unio animae cum Deo, sive in hac, sive in altera vita, ab *identificatione*, quam Neoplatonici propugnant, valde discriminatur; illa enim, secus ac ista, neque substantialiter, quasi anima unum idemque cum Deo evadere possit [2]; neque naturaliter fit; sed per amorem, qui realem distinctionem inter amantem, et amatum exposcit [3], et per gratuitam supernaturalium donorum largitionem efficitur.

3° Propria cuiusque nostrum, hoc est, *personalis* est intelligentia, qua veritates aeternas, et immutabiles, ac proinde Absolutum cognoscimus [4], ita ut, quemadmodum s. Augustinus subdit, ea *unusquisque sua mente conspiciat* [5]. Quinimmo ipsae purae et sanctae animae, aiente eodem sancto Doctore, rationes aeternas rerum, ex quarum visione beatitudinem assequuntur, per intelligentiam suam, etsi donis supernaturalibus auctam, intuentur: « Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando *pura* est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo, et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per *ipsius sui principale*, quo excellit, id est per *intelligentiam suam*, istas rationes, quarum visione fit beatissima [6] ». Ergo quam longissime a veritate abest, mentem nostram non posse Absolutum cognoscere, nisi *simplificationis* ope personalitatem suam exuat.

---

[1]) Cf p. 386.

[2]) Cf *Anthrop.*, c. VIII, art. 7, p. 309, vol. III.

[3]) Id ex ipsis iis s. Bernardi verbis, quibus Rationalistae hunc sanctum Doctorem in Neoplatonismi crimen adducunt, nempe, « mens est quaedam vis animae, qua inhaeremus Deo, et fruimur » (*De amore Dei*, c. 10), manifeste colligitur. Etenim, si anima ex eo, quod per mentem Deo inhaeret, Deo fruitur, certe per mentem ita Deo non inhaeret, ut idem spiritus Dei evadat; siquidem is, qui alio fruitur, ab eo, qui fruitur, realiter distinguitur. Hinc s. Bonaventura: « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est; quia unius et conformis voluntatis est » (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXI, a. II, q.1 *resol.*). Audiatur hac de re Gersonus: « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Hanc unitatem nullus sane potest intelligere, vel exponere, quantumcumque verba multiplicentur, ad alium sensum, quam per assimilationem. De qua dicit Ioannes in Canonica: *Scimus quod, cum Ille apparuerit, similes Ei erimus*... Assimilatio autem non tollit, sed perficit naturam, neque tollit quod habet creatura in proprio genere, quoniam illud perdere nisi per annihilationem anima rationalis numquam potest; ac proinde sequitur quod similitudo adducta per qualemcumque Doctorem de infusione guttae aquae in dolium vini fortissimi ad unionem animae contemplantis cum Deo, tamquam sit omnimoda similitudo, repudianda est prorsus tamquam habens errorem, immo insaniam Almarici condemnati ponentis creaturam verti in Deum, et in suum esse et principium ideale »; *Lectiones super Marcum*, *Opp.* t. I, p. 484, ed. cit.

[4]) Vid. *Dynam.*, c. III, art. 3, 4, 9, vol. I.

[5]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 28.

[6]) *Lib. de diversis Quaestionibus LXXXIII*, q. XLVI, n. 2.

4° Turpiter in se incurrunt Neoplatonici, cum ad perfectam cognitionem Absoluti, atque ad unionem cum Eo animam pervenire non posse sanciunt, nisi personalitatem sui, seu, ut *personalitatem* Rationalistae explicant, conscientiam sui amittat, atque ita se esse ipsum Absolutum cognoscat; siquidem non nisi per conscientiam sui posset anima se esse ipsum Absolutum cognoscere. Accedunt absurda, quae illa animae absorptio in Absoluto complectitur, eo quod inde, ut iam alibi ostendimus, maximam sui imperfectionem anima potius assequeretur [1].

503. Ex iis, quae hactenus ostendimus, concludendum etiam est mysticismum neoplatonicum immane quantum a mysticismo scriptorum Catholicorum differre, et quod diversis methodis construuntur, et quod diversas naturas habent, et maxime quod mediis omnimode differentibus obtinentur. Ab hoc discrimine, quod iam innuimus [2], explicatius declarando in praesentia supersedemus, quippe quia copiose hac de re in *Philosophia Christiana* disseruimus [3].

ARTICVLVS QVARTVS

Quaedam adversus Spinozam, aliosque Pantheistas adnotantur

504. Totum, quantum est, spynoziani systematis aedificium ambigua substantiae notione innititur, qua explicata, funditus illud corruit [4].

505. Sane 1° Spinoza Deum unicam esse substantiam ex eo deduxit, quod cum dixerit substantiam esse id, quod *per se*, seu *in se est*, illud *per se esse* ita accepit, ut non solum inhaerentiam in alio subjecto, sed etiam causam effectricem a substantiae distinctam excluderet; unde non nisi unicam substantiam Divinam existere posse collegit. At hoc falsum est [5], quia in definitione substantiae *esse per se*, sive *in se* non denotat eam huiusmodi esse debere, ut non recipiat *esse* suum ab alio; sed denotat eam non habere *esse* suum in alio, tamquam in subiecto. Quamobrem s. Thomas scite advertit substantiam dici posse rem, quae non habet *esse* suum per aliud, si per τὸ *aliud* intelligatur causa formalis, quippe quod causa formalis est in-

---

1) *Anthrop.*, c. VIII, art. 7, p. 309.

2) Pag. 565, not. 12.

3) Vid. *Dynam.*, vol. III, c. III, art. 36-41.

4) Cf Gerdil, *Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti*, *Opp.* t. II, p. 285 sqq, ed. Rom., et Bergier, *Traité de la vrai relig.*, t. II, c. 5, Paris 1830.

5) Cf *Logic.*, p. I, c. I, art. 4, p. 54, vol. I, et *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 93, vol. II.

trinseca cuique rei, non vero, si per το *aliud* causa effectrix intelligatur, quia res creatae *esse* suum a Deo accipiunt [1].

2° Spinoza substantiam ita definivit, ut in ea *essentiam* ab *esse* non distingueret, quia non dixit substantiam esse essentiam, seu rem, cui convenit esse in se, sed ens, quod in se est; unde pronum ei fuit omnem causam ab ipsa substantia diversam excludere; siquidem si in substantia *essentia* ab *esse* non distinguitur, necesse est, ut ipsa per essentiam suam existat. At vero, ut idem s.Thomas scite advertit, « substantiae nomen non significat hoc solum, quod est per se esse, quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus...; sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia [2] ». Et sane, substantia, cum sit quaedam categoria, rem secundum aliquem modum *essendi* determinatam significare debet; ac proinde intelligi non potest, nisi in ea et aliquid, quod quodam modo est, et quidam modus, quo ipsum est, distinguantur [3].

3° Illud praetermissum nolumus, duo vitia quoque latere in demonstratione, qua Spinoza unicam substantiam Divinam existere statuit. Primum est, quod huiusmodi demonstratio in se ipsam incurrit. Etenim, cum definitio substantiae, quam Spinoza tradidit, non nisi Deo convenire possit, liquet Philosophum hebraeum primo substantiam ita definivisse, ut *esse* Dei re vera significaret; deinde ex notione substantiae, quam sua definitione tradidit, Deum dumtaxat esse substantiam deduxisse. Alterum est, quod Spinoza ex solo conceptu substantiae argumentum ad existentiam eius petivit. Enimvero, cum notio substantiae dicitur esse essentia, idest res, cui convenit non esse in alio, vel secundum Spinozam, ens, quod per se est, et per se concipitur, procul dubio non affirmatur esse revera in natura rem, cui convenit non esse in alio, sive ens, quod per se est; sed illud tantummodo decernitur, si quid est, cui convenit esse non in alio, hoc esse substantiam. Quocirca notio, quae definitione substantiae continetur, si ad intellectum, qui illam efformat, referatur, absoluta est; at si referatur ad naturam rerum, est mere hypothetica, quia ipsa statuit re vera existere substantiam, si res, cui convenit non esse in alio, existat [4].

---

[1]) « Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per Divinum Esse, et non per se »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 ad 2. Cf Ferrariensem, *In lib. I Contr. Gent.*, c. 52.

[2]) I, q. III, a. 5 ad 1. Cf *Logic.* loc. cit., et *Ontol.*, p. 95-96 vol. II.

[3]) Hinc, uti alibi adnotavimus (p. 405, 406), substantia, prout categoria est, in Deum cadere nequit, quia in Deo *essentia* ab esse distingui haud potest. Vid. etiam *Ontol.*, c. I, art. 1, p. 7, not. 1, et *ibid.*, c. III, art. 1, p. 95-96, vol. II.

[4]) Cf *Philos. Christ.*, *Logic.* vol. I, c. 1, art. 10, p. 449 sqq, edit. cit.

4° Propositio illa: *non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, seu attributi*, ex qua Spinoza unicam extare Divinam substantiam confecit [1], ambiguitatem habet, atque ita distinguenda est: Non possunt dari plures substantiae eiusdem *numero* naturae, sive attributi, *conc.*; non possunt dari plures substantiae eiusdem *specie* naturae, *neg.* « Nihil prohibet, apposite s. Thomas, id, quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum, sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa [2] ». E. g., « humanitas non est una in Sorte, et Platone, quamvis sit una secundum propriam rationem [3] ». Quocirca « multa individua, quae sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum [4] ». Haec autem, quam innuimus, distinctio inter identitatem specificam, et numericam ab ipso Spinoza, uti Bayleus adnotavit [5], negari non potest; siquidem, ex eius sententia, homo est quaedam species modificationum, et Socrates est individuum huius speciei. Exinde etiam satis superque apparet, duas, pluresque substantias aliquid commune inter se habere posse, ideoque nullam esse rationem illam, qua Spinoza non posse alteram substantiam alterius causam esse contendit. Ceterum, etsi duae substantiae sint naturae omnino diversae, ita ut nihil habeant commune, tamen relatio causae et effectus inter eas intercedere potest; siquidem sunt effectus, qui neque *secundum rationem speciei*, neque *secundum rationem generis participant similitudinem causae*, sed tantum *secundum aliqualem analogiam* [6].

5° Manifesta falsitas in illa definitione continetur, qua « res dicitur finita, quae alia eiusdem naturae terminari non potest ». Siquidem propria notio finiti, et infiniti a circumscriptione terminorum, quae dari possit, vel repugnet ob intrinsecam rationem ipsius rei, non vero ab extrinseca terminatione pendet. Et sane corpus aliquod finitum esse concipimus, etiamsi nulla alia existerent, aut etiam existere possent corpora.

6° Ne omnia, quae Spinoza agglomerat, persequamur, unam, et alteram ex contradictionibus, quae ubique occurrunt, indicabimus. Sane, substantia, eius sententia, « est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat ». Atqui, iuxta eumdem

---

1) Vid. p. 567. Non absimili ratione utebatur David de Dinando apud s. Thomam, ut Deum esse materiam primam ostenderet, quem solide refellit sanctus Doctor, *Contr. Gent.*, lib. I, c. 17.

2) I, q. XI, a. 1 ad 2.

3) *Qq. dispp., De Pot.*, q. II, a. 1 c.

4) 1ª 2ae, q. XVII, a. 4 c.

5) *Loc. cit.*

6) I, q. IV, a. 3 c. Vid. *Ontol.*, c. V, art. 5, p. 166, vol. II.

Spinozam, cogitatio non indiget conceptu extensionis, a quo formari debeat, sed per se concipitur; item, extensio non indiget conceptu cogitationis, a quo formari debeat. Ergo extensio, et cogitatio sunt duae substantiae. Immo huiusmodi attributa, quae per se concipiuntur, infinita agnoscit Spinoza in Deo. Ergo vel falsa est definitio substantiae, vel infinitae sunt substantiae [1]. Praeterea « duae, aut plures res, ait ille, distinctae sunt, vel inter se distinguuntur vel ex diversitate attributorum substantialium, vel ex diversitate affectionum [2] ». Atqui attributum est « id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens [3] ». Igitur, si res distinguuntur ex diversitate attributorum, et attributum rei essentiam constituit, implicat in terminis, ut Logici inquiunt, extensionem, et cogitationem, quae sunt attributa diversa, ad eamdem substantiam pertinere; et tamen pertinere Spinoza contendit.

506. Ad Pantheistas transcendentales quod attinet, iam demonstratum a nobis fuit: 1° absurdam esse illam methodum, qua ipsi cognitionem nostram *a priori* investigare conantur [4]; 2° nihil eo insanius dici posse, quod anima sit unica suae cognitionis causa [5], immo obiecta suae cognitionis sibi construat [6]; 3° a vero longe abesse pronuntiatum illud, quod ipsi a Neoplatonicis [7] acceperunt: *ideas nostras a rebus non distingui*, atque *subiectum cogitans, et obiectum, quod cogitatur, unum idemque esse* [8]. Omnes itaque huiusmodi pantheismi formae evertuntur, siquidem non nisi tribus iis abnormitatibus fulciuntur.

507. Insuper errorum portenta, multaque absurda, quae complectuntur το *ego purum* Fichtei, *Identitas Absoluta* Scheilingii, et *Idea-Ens* Hegelii, tum horum evolutiones, et positiones, atque rationes, quibus haec explicantur, etiam alibi recensuimus [9]. Quae si in memoriam revocentur, haud difficulter intelligere licet, quantum impia et abnormis sit notio Dei, quam isti Philosophi obtrudunt. Sane, secundum Fichteum, Deus 1° est το *ego purum*, quod seipsum tamquam purum ponit, sive, ut ipse blaterat, *creat*; 2° est nostrae mentis figmentum; nam, quemadmodum Fictheus ingenue fassus est, tres illae positiones, *non ego*, *ego non purum*, et *Deus* omni obiectiva

---

[1]) Vid. Hoocke, *Op. cit.*, t. I, sect. I, p. 87, ed. cit.
[2]) *Eth.*, p. I, *Prop.* IV.
[3]) Ibid., *Defin.* IV.
[4]) Vid. *Criteriol.*, c. I, art. 4, p. 615, vol. I.
[5]) *Dynam.*, c. III, art. 6, p. 320-321, vol. I.
[6]) *Logic.*, p. III, c. II, art. 2, p. 197-198, vol. I.
[7]) Cf p. 560.
[8]) Vid. *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 476-477, vol. I.
[9]) *Ibid.*, p. 472-476.

realitate destituuntur; 3° est infinitum, et simul sibi limites assignat.

508. Secundum Schellingium 1° Absolutum, sive Deus non tamquam illud, in quo omne *actu* est, sed tamquam illud, in quo aliquid *potentiale* est, intelligendum foret [1]. Iam Absolutum, in quo aliquid *potentiale* est, secum pugnare manifestum est; siquidem illud quod *potentiale* est, mutationem praesefert, cum Absolutum illud, quod omnino in *actu*, ac proinde immutabile est, significet: « Causa mutabilitatis est potentia; causa immutabilitatis est actus; est enim de ratione potentiae, quod se habeat ad esse et non esse, sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo; id vero, quod ex se est actus, omnino immutabile est [2] ». 2° Immo Absolutum Schellingianum non est, uti vidimus [3], nisi *Privatio absoluta*, sive merum *Nihil*. Hinc Oken Schellingii discipulus eo usque insaniit, ut *Absolutum*, sive Deum, *Magnum Nihil* appellarit [4].

509. Denique, secundum Heghelium, 1° unicum ens, sive Absolutum, et Infinitum, quod ipse vocat *Idea-Ens*, est aliquod *privative indeterminatum*, seu omnis determinationis expers [5]; unde collegit *Ideam-Ens* esse purum, putumque *nihil* [6]. Iam, quoniam nihil est negatio entis, *Idea-Ens* esset ens, quod non est ens, sive ens, et non ens. 2° Ex evolutione *Ideae-Entis*, ut Heghelius scribit, mergunt mundus, spiritus, et ipse Deus. Quare, cum *Idea-Ens* sit nihilum, Deus, uti alibi adnotavimus, oriretur *ab actione vacui super vacuum*, et *nihili super nihilum* [7]. 3° Nos non latet *non ens* ab Heghelio connecti cum *ente* per το *fieri*, seu *devenire*, quod ipse tamquam principium effingit, quod sit medium inter *non ens* et *ens*, et ex quo *non ens* determinatur ad hoc, ut sit *ens*. Ast tantam abnormitatem haec Heghelii sententia complectitur, ut ea, quae de Heraclito *identitatem contrariorum*, cum Heghelianismo valde affinem sanciente s. Thomas apprime dixit, pronuntiare iure ac merito nobis liceat: « Verum est, quod hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quidquid aliquis dicit, hoc mente suscipiat, vel opinetur [8] ». Sane το *fieri* aliquid medium inter *ens* et *non ens* esse non posse iam argumenta-

---

[1]) *Ideal.*, loc. cit. p. 475.

[2]) *In Iob c. IV*, lect. III.

[3]) In *Ideal.* loc. cit. p. 474.

[4]) *Ibid.* not. 4.

[5]) Vid. p. 374.

[6]) Quae quidem illatio haud legitima est; nam ens *privative* indeterminatum est ens communissime; huiusmodi autem ens cum *nihilo* confundi non posse adnotavimus in *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 31-32, vol. II.

[7]) Vid. *Ontol.* loc. cit.

[8]) *In lib. IV Met.*, lect. VI.

tione ex Aquinate deprompta demonstratum nobis est [1]. Insuper *non ens*, seu nihil prorsus incapax est, ut aliquo modo determinetur, seu aliquid fiat; siquidem illud determinatur, cuius ambitus per quidquam ipsi additum e genere superiori ad inferius contrahitur; atqui nihilo nequit quidquam addi; *non ens* igitur non est capax ullius determinationis. Adhaec tantum abest, ut *fieri*, seu *devenire* sit principium, ex quo *ens* explicari potest, ut ipsum, cum aliquid *potentiale* sit, ens iam actu existens, quod fit, seu *devenit*, et causam, per quam fit, subaudiat; haud enim possibile est, quemadmodum saepe cum Aquinate diximus, ut aliquid de potentia in actum, nisi per ens iam actu, progrediatur. Denique quis tam vehementer allucinari potest, ut Deum, cuius essentia est ipsum *esse*, seu, cuius natura, ut s. Thomas inquit, « maxime et purissime actus est [2] » in aliquo, quod per continuas evolutiones *fieri* indigeat, ut realiter sit, seu potius quod semper *fiat*, et numquam sit, consistere effutiat? « Cum ipsa (*Summa Natura*), ad rem s. Anselmus, sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturae auxilio esse quidquid est, quomodo non est singulariter absque suae creaturae consortio quidquid ipsa est? [3] »

510. Atque hic, antequam commenta ista Transcendentalium deseramus, illud, quod caput eorum systematis est, Deum tamquam *ens commune*, non vero aliquid *personale* esse, iterum diluere par esse censemus [4]. Iam s. Thomas illos philosophos, qui Divinum *Esse* in idem *esse* commune omnium redegerunt, eo quod illi, aeque ac isti, *nulla fit additio*, in turpem errorem prolapsos esse adnotavit. Etenim *id, quod commune est, vel universale, consideratur quidem sine additione, sed sine additione esse non potest*: e. g., « animal non potest esse absque rationali, vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur ». Insuper universale, « licet cogitetur absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset ». E contrario « Divinum Esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis [5] ».

511. Sed praestat audire etiam B. Albertum M., qui, eo quod Deus *vere*, et *proprie est*, planum, firmumque argumentum ad hanc rem conficit: « Vere esse est, quod simpliciter esse est, et quod nihil umquam habuit, vel habet, vel habebit de non esse admixtum, sicut verum aurum dicitur, quod nihil alienae naturae habet admixtum. Pro-

---

[1]) *Ontol.* c. II, art. 4, p. 38, not. 1, vol. II.
[2]) *De Pot.*, q. II, a. 1 c.
[3]) *Monol.*, c. XXVI.
[4]) Vid. p. 374-378.
[5]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Cf p. 377.

prie autem est, in quo est idem quod est, et esse. In quo enim diversum est quod est, et esse, per aliud est, quam ipsum sit ». Atqui esse, quod omnibus commune est, est « esse commiscibile et participabile, secundum communitatem analogiae dictum de omnibus ; et hoc non est esse simpliciter, sed secundum quid : nec est esse vere, sed cum non esse permixtum, verum enim in naturis opponitur permixto [1] ». Ergo pronunciatum illud Transcendentalium eamdem sententiam habet, ac quae Deum vere, et proprie esse inficiatur.

512. In refellenda Cousini sententia non est cur immoremur. Etenim illas, quas adhibet, loquendi rationes, Deum esse simul aeternitatem et tempus, infinitum et finitum etc., ex eo derivasse dicendus est, quod in definienda substantiae notione Spinozae vestigia pressit [2]. Illorum autem dogmatum abnormitatem, res necessario a Deo creari, atque creationem in eo consistere, quod Deus mundum ex seipso educit, iam ob oculos posuimus [3]. Et sane « quod creatum est, aiebat s. Cyrillus Alex., non ex essentia ipsius Creatoris sumitur [4] ». Unde Deus, quemadmodum docuit s. Bernardus, *nihil ex se deponit in creaturis* [5]. Quanam autem ratione res *ex* Deo sint, ita perbelle explicavit s. Augustinus: « *Ex ipso* non hoc significat, quod *De ipso*. Quod enim De ipso est, potest dici ex ipso; non autem omne, quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex Ipso enim coelum, et terra, quia Ipse fecit ea; non autem de Ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si gignat filium, et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus; sed filius de ipso, domus de terra et ligno. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam de nihilo facere; Deus autem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam Ipse non fecerat, adiuvari omnipotentiam suam [6] ». Quoad vero creationis necessitatem, quam Cousinus ex absoluta Dei natura inducit, audiatur iterum s. Thomas: « Quidquid in Deo est, est sua essentia; et ideo totum est aeternum, et increatum, et necessarium ; sed tamen effectus, qui ex Eius operatione procedit, non necessario procedit, quia procédit ab operatione, secundum quod est a voluntate, et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis [7] ».

---

1) *Summ. Theol.*, p. I, tract. IV, q. XIX, membr. 1.

2) Vid. quae diximus in *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 96, not. 2, vol. II.

3) Cf p. 459-460, et 472-474, nec non *Cosmol.*, c. VII, art. 3, p. 440 sqq, vol. I.

4) *Thesaur.*, Assert. XXXII, *Opp.*, t. cit., p. 332, ed. cit.

5) *De Consid.*, lib. V, *Opp.* t. II, fol. 144, ed. cit.

6) *De nat. boni contr. Manich.*, c. XXVII.

7) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 3. Et I, q. XXVIII, a. 1 ad 3: « Cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex Eius natura est Eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum, et voluntatem ».

Quare res creavit Deus non propter necessariam evolutionem, sive manifestationem, sed propter bonitatem suam [1]. « Quoniam Ipse quidem, inquit Areopagita, est essentia bonitatis, et non simplici ratione bonitas, creata vero omnia, quae sunt, etiam ipsius sui esse causam habent Deum, in hoc ipso esse, quod divinum Numen eminenter habet tamquam essentia bonitatis, per quam utique bonitatem etiam omne quod est, produxit. Atque hinc solvuntur fatuae opiniones eorum, qui ausi sunt dicere, insitam esse Deo natura quamdam vim creandi, sicut insitum est araneolis texere; per solam enim bonitatem ineffabili voluntate Deus produxit creaturas [2] ».

513. Ex his, et aliis, quae antea passim exposuimus, intelligis fatiscere fundamentum Pantheismi Krausii, eiusque discipuli Arhensii; siquidem eorum sententia in illa verborum aequivocatione, cuius veram significationem iam explanavimus [3], superstruitur, qua omnia, et proinde etiam mundi essentiam in Dei essentia asseritur contineri. Iam Deus, docente eodem Areopagita, ita *omnia in se continet*, ut, « cum sit in se excellenter, nihil in ulla re ulla ex parte sit, sed *secretus* sit ab omnibus, cum in se ipso eodem aeternoque modo sit, perstetque, et maneat, atque idem semper sit, eodemque modo se habeat [4] ».

514. Praestat haec pauca Aquinatis nostri adiicere: « Dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante, et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse, nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia Divina, sicut dicitur Ioann. I, 3: *Quod factum est, in Ipso vita erat* [5] ». Quam s. Thomae doctrinam declarat Estius his verbis: « Cum res a Deo cognitae non sint in Deo secundum seipsas, sed tantum secundum formas intelligibiles, dicendum non est res in Deo esse per essentiam, sive essentiam ipsius Dei intelligas, sive rerum cognitarum. Nam phrasis illa: *esse in Deo res per essentiam*, significat rem esse eiusdem essentiae cum Deo, quomodo Filius in Patre per essentiam esse dicitur. Ipsas tamen rerum essentias esse in Deo per cognitionem verissime quis dixerit [6] ».

---

[1]) Vid. p. 488-489.
[2]) *De Div. Nom.*, c. 1, § 5, *Opp.* t. I, p. 310, ed. cit.
[3]) Vid. p. 583 sq.
[4]) *In Epist. IX ad Titum*, § 3, t. I, p. 615.
[5]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 16 ad 24. Cf p. 471, et 479, 480.
[6]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, § 1.

515. Neque illud praetermittendum, antiquiorem diem in Krausiano commento adscribendam esse, quam praeseferre videtur. Etenim iam B. Albertus M. sententiam eorum commemorat, qui « quia hoc, quod paradigmaliter forma est, ab eo, quod essentialiter forma est, nescierunt distinguere, ideo dixerunt omnia esse unum in forma. Et quia Deus prima forma est, dixerunt omnia esse Deum ». Quod, subdit B. Doctor, « est erroneum. Paradigma enim de suo essentiali nihil dat formato, sicut sigillum in metallo nihil dat cerae; sed figuram, quae extrinsecus terminus eius est, dat ei; ita tamen quod totam retineat, quae secundum esse est in metallo. Sic dicitur dare eo quod simile imprimit in cera: quae tamen non est similis, nisi per imitationem, et non per aequalitatem; deficit enim a figura sigilli in hoc, quod virtutem sigillandi non habet ulterius, sicut figura sigilli, quae multa valet sigillare. Id autem quod sic facit, quod quoad omnia sua manet extrinsecum facto, et nihil de essentialibus suis largitur facto, non potest esse forma essentialis factorum [1] ».

516. Concludimus itaque cum s. Anselmo *omnia in Verbo, per quod facta sunt, esse veram simplicemque essentiam Dei; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem* [2].

517. Fourieristis effutientibus Deum vitam esse, quae in singulis rebus reperitur, occurrit s. Augustinus praeclaris iis verbis: « Quae vita dicitur in Deo, ipsa est essentia Eius atque natura. Non itaque Deus vivit, nisi vita, quod Ipse sibi est. Haec autem vita non talis est, qualis inest arbori, ubi nullus est intellectus, nullus est sensus. Nec talis, qualis inest pecori; habet enim vita pecoris sensum quinquepartitum, sed intellectum habet nullum; at illa vita quae Deus est, sentit atque intelligit omnia; et sentit mente, non corpore, quia spiritus est Deus. Non autem sicut animalia, quae habent corpora, per corpus sentit Deus; non enim ex anima constat et corpore: ac per hoc simplex illa natura sicut intelligit sentit, sicut sentit intelligit; idemque sensus qui intellectus est Illi. Nec ita ut aliquando esse desistat, aut coeperit; immortalis est enim. Nec frustra de Illo dictum est, quod solus habeat immortalitatem; nam immortalitas Eius vere immortalitas est, in cuius natura nulla est commutatio [3] ».

518. Nihil opus est, ut adversus Lamennaisium peculiaria argumenta proferamus; ideo enim res nonnisi totidem *effluxiones* Dei esse censuit, quia perperam sibi persuasit earum creationem, sive ex nihilo productionem illud abnorme praeseferre, quod nihilum tamquam ali-

---

[1]) *Summ. Theol.*, p. I, tract. IV, q. XX, membr. 2.
[2]) *Monol.*, c. XXIX.
[3]) *De Trin.*, lib. XV, c. V, n. 7.

quod elementum res ipsas constituens ponatur [1]. Iam quantum Christiana creationis notio aliena a Lamennaisiana interpretatione sit, iterum atque tertio ostendimus [2], quae, uti iam s. Anselmus adnotaverat, *dici quidem potest, vera tamen esse non potest....*, *et quoties esse ponitur, impossibilis inconvenientia consequitur* [3].

519. Denique adversus omne pantheismi genus maximi sunt haec Auctoris *de Symbolo ad Catechumenos* [4] verba: « Ipsa rerum natura, ipseque mundus operibus famulatus sui incredulos sua quadam voce convincit, et animam perversam increpans dicit: Quid est, misera, quod erras in me, et degener facta oblita es a quo quanta creata sis, cui coelum et terra tam pulcra domus nullis meritis praecedentibus constructa est? Respondent et singula quaeque elementa clamantia, et ipsis suis operibus suum demonstrantia artificem. Clamat coelum: Non sum Deus; nam si Deus essem, nulla me nubilatio obumbrare potuisset, nec tenebrae succederent luci meae; sed lux integra, incorrupta, inviolataque mansisset, sicut manet lux illa vera, quae istam lucem temporalem creavit in me propter te. Clamat et sol: Quid me, homo, colis ut Deum, quem vides ortu occasuque concludi? Deus nec ortum habet, nec occasum; sed tu illum deserendo magnum incurristi casum. Sed consideras magnum atque mirabilem esse me; ego autem agnosco habere super me, qui et me creavit, et te. Cum autem opera et splendoris et caloris mei tibi deserviant, quomodo me pro Deo colendum ducis, nisi quia verum Deum colere neseis? Ita luna et stellae istam similem proferunt vocem: Non vides, inquiunt, o homo, spatium nos agere nocturnum, excludi luce, nec terminos transgredi constitutos, quos ad solatium quietis tuae omnipotens artifex terminavit? Non sumus Deus: convincimus falsitatem tuam serviendo tibi ad poenam tuam. Clamat mare et omnia, quae in eo sunt: Non sumus Deus. Praebeo enim, ut mihi iussum est, famulatum, pervium iter carinae suscipiens, motus congruos, flatus ventorum; dirigens gressus, ut ad portum desideratum, etiam rapiente te avaritia, nulla interposita tarditate, perducam. Animalia vero, quae gignuntur ex me, tibi in escam donata esse cognoscis. Cum ergo per omnia agnoscam modulum meum, tu quare deseris ordinem tuum, deserendo omnium Creatorem Deum? Clamat terra: Ergone, homo, deitatis mihi nomen adscribis? Ideo non agnoscis quid sim, quia oblitus es

---

[1]) *Op. cit.*, t. I, p. 110.

[2]) Pp. 472 sqq, et *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 430-432, vol. II.

[3]) *Monol.*, c. VIII. Quaenam sit, secundum s. Anselmum, interpretatio productionis *ex nihilo*, explicavimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 426, not. 2, et p. 431, not. 2, vol. II. Varia autem loca huius Doctoris hoc in capite eo consilio protulimus, ut elingues redderentur germani pantheistae, qui, uti iam innuimus (p. 478, not. 7), de eius auctoritate gloriari audent.

[4]) Sermo alius, Cap. II, n. 2, inter *Opp.* s. August. t. VI.

qui sis. Non agnoscis materiam tuam; non agnoscis quia limum meum es, ex me quidem formatum, sed, quod non sum ego, animatum. Non agnoscis quia inter omnia animalia, quae ex me procreata sunt, tu solus sub Deo pene mundi dominus constitutus es. Merito non intelligis, quia cum esses in honore, non intellexisti: comparatus es iumentis insipientibus, et similatus es illis (*Ps.* XLVIII, 13) ».

520. Lubet huic, quam instituimus, de Deo tractationi finem laudati s. Anselmi verbis imponere: « Ad memorandum, et intelligendum, atque amandum Summum Bonum totum debet homo referre, quod vivit. Ad hoc omnis cogitatio, omnis volutatio cordis retorqueatur, acuatur, conformetur, ut infatigabili affectu memor sis Dei, intelligas Deum, ames Deum; et tuae creationis dignitatem, qua ad imaginem Dei creatus es, salubriter exprimas [1] ».

TERTII ET VLTIMI VOLVMINIS

FINIS

1) *Medit.* I, § I, *Opp.* t. I, p. 202, ed. cit.

ERRATA VOL. III. CORRIGE

PAG.	LIN.		
8,	37,	*concupiscil*	*concupiscit*
21,	13,	*Cosmologiae*	*Cosmologia*
28,	37,	intelleotivam	intellectivam
1 et 81, 27 et	16.	*Organistae*	*Organicistae*
100,	27,	autii	aut ii
107,	38,	notae	natae
125,	15,	putet	patet
135,	19,	poene	pene
175.	35,	Angeli	« Nam rationale angeli
202,	23,	complectituri	complectitur
211,	12,	ascie	acie
340,	39,	excellentiur	excellentius
377,	37,	duae	quae
» ,	38,	qenus	genus
» ,	39.	gumtaxat	dumtaxat
408,	18,	Atque	Atqui
443,	40,	is	in
476,	26,	diserteis	disertis
565,	23,	13	12
573,	28,	portentorum	portentosum

Nihil Obstat
ANTONIUS CAN. D' AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
JOSEPH CAN. MOLINARI
Deputatus

102
Sa 59
33675
SANSEVERINO, CAJETANUS
AUTHOR
Institutiones seu Elementa Philoso-
TITLE phiae Christianae, ed.
Signoriello, Vol. 3, Partes 1-2

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

33675